

# **Zur Psychologie der Selbstverwirklichung**

## **Eine vergleichende Betrachtung psychologischer Selbstverwirklichungstheorien**

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät I  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
**ROLAND HUBER**  
von Mülligen AG und Uitikon ZH

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

„City-Print“  
Verlag-Offsetdruck GmbH, Aachen

1981



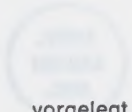
Digitized by the Internet Archive  
in 2026



# **Zur Psychologie der Selbstverwirklichung**

## **Eine vergleichende Betrachtung psychologischer Selbstverwirklichungstheorien**

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät I  
der  
Universität Zürich



vorgelegt von  
**ROLAND HUBER**  
von Mülligen AG und Uitikon ZH

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

„City-Print“  
Verlag-Offsetdruck GmbH, Aachen  
1981

# Zur Psychologie der Selbstverwirklichung

Ein vergleichendes Studium  
psychologischer Selbstverwirklichungsstadien

Abhandlung  
zur Erlangung des Grades  
der Philosophischen Fakultät

von

Dr. phil. h. c. h.



Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h.

Abhandlung zur Erlangung des Grades der Philosophischen Fakultät

Verlag Dr. J. J. van der Waerden  
Amsterdam

1951

Sollen des Menschen Werke leben, so müssen sie aus  
seinem Eigenen genommen werden, nicht von fremden  
Dingen her noch ausserhalb seiner, sondern in ihm.

Meister Eckehardt



## I n h a l t

|                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Einleitung                                                                                               | 3  |
| 1. Kapitel: Die Frage nach der menschlichen Selbstverwirklichung                                         | 5  |
| I. Die Grundidee der Selbstverwirklichung                                                                | 5  |
| II. Die darzustellenden psychologischen Konzeptionen                                                     | 6  |
| III. Die Aktualität der Selbstverwirklichungsfrage                                                       | 8  |
| IV. Anthropologische Implikationen der Selbstverwirklichungsfrage                                        | 10 |
| 2. Kapitel: Das Streben nach Selbstauszeugung bei A. Pfänder                                             | 15 |
| I. Einleitung                                                                                            | 15 |
| II. Der Versuch einer verstehenden Psychologie                                                           | 16 |
| III. Das Verständnis des menschlichen Seelenlebens                                                       | 17 |
| IV. Der Selbstauszeugungstrieb                                                                           | 20 |
| V. Die Idee der menschlichen Seele                                                                       | 27 |
| 3. Kapitel: Die Individuationslehre von C.G. Jung                                                        | 31 |
| I. Einleitung                                                                                            | 31 |
| II. Das Ziel der Individuation                                                                           | 33 |
| III. Voraussetzungen des Individuationsprozesses                                                         | 40 |
| IV. Die Etappen des Individuationsweges                                                                  | 42 |
| 4. Kapitel: Die Selbstverwirklichungstheorie von A.H. Maslow                                             | 54 |
| I. Einleitung                                                                                            | 54 |
| II. Motivation und Persönlichkeit                                                                        | 56 |
| III. Das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung                                                             | 63 |
| IV. Die Welt des sich-selbstverwirklichenden Menschen                                                    | 65 |
| 5. Kapitel: Selbstverwirklichung aus der Sicht E. Fromms, K. Horney's, C.R. Rogers' und weiterer Autoren | 74 |
| I. Das allgemeine Wertprinzip der Selbstverwirklichung (E. Fromm)                                        | 74 |
| II. Neurose und Selbstverwirklichung (K. Horney)                                                         | 80 |
| III. Das Schicksal der Selbstverwirklichungstendenz beim Menschen (C.R. Rogers)                          | 88 |
| IV. Weitere Beiträge zur Psychologie der Selbstverwirklichung                                            | 97 |

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6. Kapitel: Der Versuch einer vergleichenden Gegenüberstellung             | 103 |
| I. Selbstverwirklichung als Gegenstand der Psychologie                     | 103 |
| II. Die Frage nach der Motivation                                          | 105 |
| III. Die Frage nach dem Stellenwert im menschlichen Lebensganzen           | 107 |
| IV. Die Frage nach dem Verwirklicht s e i n                                | 110 |
| V. Die grundsätzliche Bedeutung einer Selbstverwirklichungs-<br>konzeption | 115 |
| Literatur                                                                  | 117 |

## EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der psychologischen Sichtweise und Aufarbeitung der Frage nach der menschlichen Selbstverwirklichung. Im Sinne einer Befragung der Psychologie nach ihren Beiträgen zum Thema der Selbstverwirklichung will diese Arbeit jenen psychologischen Theorien und Konzeptionen nachgehen, in denen der Aspekt oder das Moment der Selbstverwirklichung eine wichtige Berücksichtigung sowie eine bestimmte psychologische Auslegung erfährt. Es geht hier also ausschliesslich um eine Art Bestandsaufnahme der vorliegenden psychologischen Literatur zum Selbstverwirklichungsproblem und nicht um den Versuch einer eigenen psychologischen Deutung dieses fraglichen Phänomens.

In Anbetracht der Aktualität, um nicht zu sagen Popularität, die dem Selbstverwirklichungsgedanken hinsichtlich des Fragens nach Sinn und Ziel menschlicher und eigener Existenz in der gegenwärtigen Zeit zukommt, ist das Interesse an den Stellungnahmen der Psychologie zur Selbstverwirklichungsproblematik heute gross. Von diesem Interesse nimmt die vorliegende Arbeit insofern ihren Ausgang, als sie jene psychologischen Bestimmungen menschlicher Selbstverwirklichung, die in den letzten Jahrzehnten eine relativ grosse Beachtung finden konnten, darzustellen sowie miteinander zu vergleichen und auf diese Weise einen Ueberblick über die psychologischen Selbstverwirklichungsinterpretationen zu vermitteln sucht. Diese Untersuchung will aber lediglich eine reine und unvoreingenommen geführte Betrachtung der verschiedenen Konzeptionen sein und das kritische Urteil dem Leser überlassen. Denn ich meine, dass eine bis dahin nicht vorliegende Ueberblicksbetrachtung über die psychologischen Beiträge zum Selbstverwirklichungsthema, die nicht einer bestimmten psychologischen Schule oder Methodik verpflichtet ist, einem Anspruch entspricht, der von nicht-psychologischer Seite an die Psychologie als Ganze ergeht, wie aber auch innerhalb der Psychologie selbst eine Orientierungshilfe sein kann.

Die Ausführungen der Untersuchung gliedern sich in drei Teile: Im ersten, vorbereitenden Kapitel werde ich nach einer eingehenderen Klärung des Ausgangsortes und Vorhabens dieser Arbeit sowohl auf die gegenwärtige Aktualität der Selbstverwirklichungsfrage zu sprechen kommen wie auch aufzuzeigen versuchen, inwiefern und inwieweit ein prinzipielles Bekenntnis zur psychologischen Bedeutsamkeit von Selbstverwirklichung schon eine anthropologische Vorentscheidung zugunsten eines bestimmten Daseinsverständnisses oder Menschenbildes darstellt.

Der Hauptteil (2. bis 5. Kapitel) ist der Darstellung der verschiedenen Selbstverwirklichungskonzeptionen gewidmet, wobei die einzelnen Autoren unterschiedlich ausführlich vorgestellt werden. Je nach Umfassendheit und Ausführlichkeit, mit der sie das Selbstverwirklichungsthema behandelt haben, werden ihre Konzeptionen eingehender oder nur im Sinne einer Erwähnung besprochen. Es werden in dieser Untersuchung aber grundsätzlich nur solche Autoren berücksichtigt, die in sozial- und geisteswissenschaftlichen Kreisen eine gewisse Bedeutung erlangt haben. Ist es auch die erklärte Zielsetzung dieser Abhandlung, die einzelnen Beiträge zum Selbstverwirklichungsproblem möglichst urteilsfrei und im Sinne ihrer Verfasser darzulegen, so schliesst diese Absicht kritische Anmerkungen nicht aus. Diese betreffen aber immer nur einzelne Aspekte einer Theorie und nie die Konzeption als solche. Auch gilt es einleitend klarzustellen, dass die zu besprechenden Konzeptionen

ausschliesslich im Hinblick auf ihre Behandlung der Selbstverwirklichungsfrage interessieren und so prinzipiell nur soweit referiert werden, als es für das Verständnis ihrer besonderen Auslegung des Selbstverwirklichungsge-  
dankens nötig ist. Es ist damit auch nicht gefordert, jeweils auf das gesamte literarische Werk eines Autors einzugehen. Ich konzentriere mich allein auf jene Schriften, welche die relevanten Ausführungen enthalten.

Im sechsten Kapitel ist eine abschliessende Vergleichsbetrachtung angestrebt, in der ich unter Anwendung von drei Vergleichskriterien die wichtigsten Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen den einzelnen Konzeptionen herausstellen will. Vorbereitet wird dieser Versuch einer vergleichenden Gegenüberstellung durch den Aufweis von drei Grundfragen, in denen sich das dem psychologischen Zugriff ausgesetzte Selbstverwirklichungsthema immer schon artikuliert und die durch die verschiedenen psychologischen Selbstverwirklichungsbestimmungen eine zum Teil sehr unterschiedliche Beantwortung erfahren.

# 1. Kapitel: DIE FRAGE NACH DER MENSCHLICHEN SELBSTVERWIRKLICHUNG

---

## 1. Die Grundidee der Selbstverwirklichung

---

Der Leser wird sich vielleicht schon bei der Lektüre der Einleitung die berechtigte Frage gestellt haben, von welchem einem Begriff oder Verständnis dessen, was hier mit menschlicher Selbstverwirklichung bezeichnet wird, die vorliegende Untersuchung ausgeht. Wenn nun - wie es sich zeigen wird - im Folgenden sehr divergierende Auslegungen und Darstellungen als Beiträge zum Thema 'Selbstverwirklichung' vorgestellt werden, so verlangt dies in der Tat eine vorausgehende Klärung des Verständnisses von Selbstverwirklichung, das dieser Arbeit zugrunde liegt. Diese Begriffsbestimmung scheint umso dringender gefordert, als Selbstverwirklichung weder etwas unmittelbar Wahrzunehmendes meint, noch sonst mit etwas schlechthin Faktischem zu identifizieren ist. Gerade die Vielfalt möglicher Auslegungen, die Widerständigkeit, diesen Begriff allgemeinverbindlich definieren zu können, seine schillernde Vagheit lassen ihn denn auch für viele Psychologen als sehr fragwürdig erscheinen. Und vor allem ist es die Tatsache, dass in den hier zu referierenden Ausführungen meist anders akzentuierte Begriffe (wie Individuation, Selbstauszeugung, Selbstaktualisierung, Eigenstreben) Verwendung finden, die eine vorausgehende Klärung des Wonach, des Woraufhin die Psychologie befragt werden soll, verlangt.

Ich versuche hier, indem ich sozusagen hinter alle bereits deutenden und erklärenden Auslegungen von Selbstverwirklichung zurückgehe, von einem Vor-Verständnis auszugehen, das vor einer jeden weiterführenden Theorie sozusagen die Grundidee der Selbstverwirklichung darstellt. Mit Grundidee soll jene zentrale Bedeutungsintention gemeint sein, die in der unreflektierten, vorwissenschaftlichen Alltagsrede als die durchgehende kommunikativ-verbindliche Sinnrichtung von Selbstverwirklichung immer schon mitvollzogen ist. Selbstverwirklichung ist in der ursprünglichen Wortbedeutung keine fachsprachliche Konstruktion, auch wenn dieser Begriff in Verknennung und Verzerrung seines primären und d.h. alltäglich-kommunikativen Sinngehalts zu-rechtdefiniert werden kann, wie dies eine generelle Gefahr innerhalb der wissenschaftlichen Begriffsdefinition ist. Im Wort: Selbstverwirklichung kommt vielmehr vor aller psychologischen und humanwissenschaftlichen Thematisierung ein menschliches Selbst- oder Daseinsverständnis mit einem bestimmten unveräusserlichen Sinngehalt zum Ausdruck (vgl. dazu S. 10ff.). Wo sich die Psychologie in irgendeiner Weise über Selbstverwirklichung auslässt, hat diese stets kritisch zu prüfen, ob sie überhaupt (noch) über das redet, worüber sie zu reden vorgibt. Ist auch zu berücksichtigen, dass die Stellungen der Wissenschaft Psychologie zur Frage der Selbstverwirklichung (und es ist hier nur von Selbstverwirklichung die Rede) wiederum auf das vorwissenschaftliche Alltagsverständnis zurückwirken, so müssen doch alle psychologischen Bemühungen, sich mit der Selbstverwirklichungsthematik auseinanderzusetzen, jenem unreflektierten, vorwissenschaftlichen Verständnis verpflichtet bleiben, das eine jede sinnhafte Rede von Selbstverwirklichung überhaupt erst konstituiert.

Ich behaupte hier, dass dieser all dem vorwissenschaftlichen Reden von Selbstverwirklichung durchgehend innewohnende Sinn auch angenähert identifiziert

werden kann. Und der gefragte Begriff von Selbstverwirklichung, den ich dieser Arbeit zugrundelege, meint nun nichts mehr und nichts Bestimmteres, kann aber auch nichts weniger, nichts Allgemeineres meinen, als diese in jedem kommunikativ-verbindlichen Reden mitvollzogene Grundidee von Selbstverwirklichung. Dieser im folgenden nur 'Idee der Selbstverwirklichung' genannte Grundsinn lässt sich zwar nicht in eine präzise definitorische Formel bringen, kann aber in Form einer allgemein gehaltenen vorsichtigen Umschreibung eingegrenzt werden. Eine solche Umschreibung muss gleichsam fern dem Ideal der Exaktheit und restlosen Bestimmtheit innerhalb gewisser Grenzen unbestimmt und unentschieden bleiben, will sie nicht von vornherein und ungerechtfertigterweise mögliche, durchaus sinnvolle Deutungen oder eben Bestimmungen ausschliessen. Die Idee der Selbstverwirklichung ist selbst nichts Entschiedenes, sie trägt die Möglichkeit zu unterschiedlichen Deutungen in sich.

Diese Idee der Selbstverwirklichung sei hier wie folgt umschrieben: Selbstverwirklichung meint immer schon, wo diese vollzogen wird, dass der Mensch innerhalb seiner vielfältig bedingten, schicksalhaft vorgegebenen Lebenssituation sein Anlageganzes, seine eigensten Möglichkeiten, seine innersten Kräfte und Mächte im konkreten Handeln zur Wirklichkeit seines gelebten Daseins vollzieht. Diese absichtlich knapp gehaltene Formulierung lässt zweifellos verschiedene Fragen offen oder ist Anlass für sie, sie lässt auch je nach anthropologischer oder psychologischer Ausrichtung des Lesers wesentliche Momente unberücksichtigt. Aber ich glaube sagen zu können, dass diese Umschreibung sowohl als zu allgemein und zu abstrakt wie auch als zu eingeschränkt, als zuwenig allgemeingültig bewertet werden kann und dass dieser Versuch somit zwischen den Polen einer möglichst formalen anthropologischen Formulierung und einer konkreten psychologischen Aussage doch eine hier angestrebte Mitte hält. Im letzten Abschnitt dieses vorbereitenden Kapitels findet diese Idee der Selbstverwirklichung insofern noch eine weiterführende Explikation, als es die anthropologischen Implikationen einer Deutung menschlichen Daseins als eines sich-selbstverwirklichenden Daseins näher zu be- sehen gilt. Für die geforderte Kennzeichnung des Ausgangsortes dieser Arbeit genügen die obigen Ausführungen, indem sie das Verständnis von Selbstverwirklichung klären, das es erlaubt, die darin zur Darstellung kommenden psychologischen Konzeptionen als Auslegungen der Selbstverwirklichungsfrage, als Beiträge zur Selbstverwirklichungsthematik zu betrachten und zu vergleichen.

## II. Die darzustellenden psychologischen Konzeptionen

---

Es ist sowohl Zielsetzung wie Anspruch dieser Arbeit, im Sinne einer Bestandsaufnahme die wichtigsten psychologischen Konzeptionen oder Theorien, die eine bestimmte Auslegung und Konkretisierung der Selbstverwirklichungsfrage enthalten, darzustellen oder zumindest zu erwähnen. Doch was heisst in diesem Falle 'wichtig'? Es sind zwei Kriterien, an denen die Einschätzung der Wichtigkeit einer Konzeption und damit die hier vorgenommene Auswahl orientiert wurde. Das eine Kriterium ist die Umfassendheit und Ausführlichkeit, mit der ein Autor das Selbstverwirklichungsthema bearbeitet hat. Das andere Kriterium ist die Bekanntheit eines Werks resp. seines Autors. Das

bedeutet nun: In dieser Untersuchung werden grundsätzlich nur solche Autoren berücksichtigt, die in psychologischen Fachkreisen einen relativ hohen Bekanntheitsgrad haben und sich eingehender mit der Selbstverwirklichung als einem für sie zentralen psychologischen Thema auseinandergesetzt haben. Autoren, die das eine oder andere Kriterium nicht erfüllen, finden in dieser Untersuchung keine Erwähnung. - Weil Handhabung und Einschätzung dieser beiden Auswahlkriterien jedoch prinzipiell als subjektive angesehen werden müssen, verstehe ich die hier vorgenommene Auswahl als eine kritisierbare. Es widerspräche auch dem Sinn dieser Arbeit, würde ich den darin angestrebten Ueberblick über die psychologische Literatur der Selbstverwirklichung nicht für ergänzbar halten.

Das Kriterium der Umfassendheit und Ausführlichkeit ist nun aber auch für die Gliederung dieser Untersuchung massgebend, und zwar in der Weise, dass solche Autoren, die sich sehr eingehend mit der Selbstverwirklichungsthematik auseinandergesetzt und eine umfassende Theorie menschlicher Selbstverwirklichung vorgelegt haben, in dieser Arbeit in Form einer ausführlicheren Darstellung eine besondere Berücksichtigung erfahren. Namentlich sind dies Alexander Pfänder, Carl Gustav Jung und Abraham H. Maslow. Den drei Autoren ist es gemein, eine umfassende psychologische Theorie der menschlichen Selbstverwirklichung ausgebildet zu haben. Behandeln und deuten diese Autoren entsprechend ihrer unterschiedlichen psychologischen Denkweise das Selbstverwirklichungsproblem auch wenig übereinstimmend, so steht bei jedem die Selbstverwirklichung, als das eigentlich und letzt-gültige Ziel menschlichen Werdens begriffen, im Zentrum seiner Psychologie und seines Menschenbildes. Da es sich bei diesen drei Selbstverwirklichungstheorien um die ausführlichsten und konkretesten psychologischen Bestimmungen menschlicher Selbstverwirklichung handelt, ist jeder ein eigenes Kapitel gewidmet.

Haben Erich Fromm, Karen Horney und Carl R. Rogers, denen die Abschnitte I bis III des 5. Kapitels reserviert sind, das Selbstverwirklichungsproblem auch nicht mit der Umfassendheit und Ausführlichkeit obiger Autoren behandelt, so ist doch auch für jeden dieser Autoren Selbstverwirklichung ein äusserst wichtiger Faktor innerhalb des seelischen Geschehens, dem für das adäquate Verständnis menschlichen Verhaltens und Erlebens eine ausgezeichnete Bedeutung zukommt. Welchen so zentralen Stellenwert ein jeder dieser Autoren der Selbstverwirklichung für das Verstehen wichtiger psychologischer und psychopathologischer Phänomene zuerkennt, soll in relativ gedrängter Form in den einzelnen Abschnitten aufgezeigt werden. Dabei müssen aber all jene Aspekte der Theorien dieser drei Autoren ausgeklammert bleiben, die deren Selbstverwirklichungsverständnis nicht unmittelbar betreffen.

Im abschliessenden 4. Abschnitt gilt es dann noch jene Autoren zu erwähnen, die in dieser Untersuchung nicht ausführlicher vorgestellt werden können. Es handelt sich um Psychologen, die zwar der Selbstverwirklichung eine bestimmte und auch wichtige Funktion im menschlichen Lebensganzen zumessen, diesen Faktor aber nicht in den Brennpunkt ihrer Theorie und ihrer Ausführungen rücken und so auch keine explizite oder konkretere Bestimmung menschlicher Selbstverwirklichung ausgearbeitet haben. Gemeint sind hier die Persönlichkeitstheorien von Gordon W. Allport, Charlotte Bühler und Hans Thomae. Haben diese Theorien menschlicher Entwicklung und Entfaltung (bei Thomae interessiert nur die Persönlichkeitsinterpretation, die er in 'Persönlichkeit', 1955<sup>2</sup>, vorgelegt hat) ihren Schwerpunkt auch nicht im Thema oder Problem der Selbstverwirklichung, so anerkennen diese doch die Wirksamkeit und psychologische Bedeutsamkeit eines menschlichen Strebens nach Selbstverwirklichung. Es kann im Rahmen dieser Untersuchung allein aufgezeigt werden, in

welch grundsätzlicher Weise diese drei Autoren den Selbstverwirklichungsaspekt menschlichen Daseins in ihr Persönlichkeitsverständnis miteinbeziehen.

Am Schluss dieser Darstellung erfahren drei (heute) weniger aktuelle Psychologen, nämlich Viktor E. von Gebsattel, Otto Rank und Ernest G. Schachtel, eine kurze Erwähnung.

Dass es die sogenannte humanistische Psychologie ist - Maslow, Fromm, Rogers und Bühler sind wichtige Exponenten dieser Richtung -, die in dieser Arbeit einen grossen Raum einnimmt, kann nicht erstaunen. Während der letzten Jahrzehnte war es in besonderem Masse die humanistische Bewegung innerhalb der amerikanischen Psychologie, die im Sinne einer "dritten Kraft" (vgl. Bühler 1974), d.h. in Abhebung von Psychoanalyse und behavioristischer Psychologie ein Verständnis des Menschen zu gewinnen suchte, in welchem Begriffe (bzw. die in ihnen intendierten existentiellen Wirklichkeiten) wie Freiheit, Selbst, Offenheit und vor allem auch Selbstverwirklichung eine entscheidende psychologische Rehabilitation erfahren. Was also die Zuordnung der einzelnen Autoren zu einer psychologischen Schule oder Richtung anbetrifft, so ist festzustellen, dass sich die vorliegende Untersuchung zu einem grossen Teil mit der humanistischen Psychologie beschäftigt (vgl. hier auch S. 13ff.).

### III. Die Aktualität der Selbstverwirklichungsfrage

In diesem Abschnitt will ich kurz auf die gegenwärtige Aktualität des Selbstverwirklichungsthemas zu sprechen kommen. Mit der Absicht, damit auch das Vorhaben dieser Untersuchung zu begründen und zu legitimieren, versuche ich mittels einiger Hinweise zu verdeutlichen sowie zu belegen, dass der Frage nach der menschlichen Selbstverwirklichung im besonderen Masse für die heutige Zeit ein entscheidendes existenzielles Gewicht und somit auch eine wichtige soziologische und psychologische Relevanz zukommt.

Es ist nicht allein eine psychologische und eine soziologische Feststellung, sondern auch unmittelbarste Erfahrung, dass mit dem Verlust tradierter Normen sowie kollektiv-gültiger ethisch-religiöser Werte und dem Abbau stabiler Gemeinschaftsgefüge der heutige Mensch zunehmend in eine existentielle Situation der Vereinzelung hineingestellt ist. In engstem Zusammenhang mit dieser Vereinzelung steht ein fundamentales Fragwürdig-geworden-sein eigener Existenz. Die Befreiung von definitiven Sinnbezügen durch die Relativierung und Entwertung ehemals absolut-gültiger Werte, die dem Menschen eine durchgehende Vertrautheit seiner Lebenswelt sicherten, stellt ihn in eine Seinssituation, in der ihm seine Existenz zur Frage wird (Frage in einem unmittelbaren und existentiellen Sinne verstanden, die nicht erst aus einer Reflexion erwächst). Das Wozu und Wohin ihrer Existenz ist heute vielen Menschen zur drängenden, ja quälenden Frage geworden.

Diese Frage nach Sinn und Zweck eigenen Daseins beantwortet der heutige, nicht allein diesseits-, sondern auch ich- und selbst-bezogen gewordene Mensch häufig mit 'Selbstverwirklichung'. Von 'über-menschlichen' und 'über-individuellen' Wertausrichtungen weitgehend entbunden, erkennt er vorzugsweise in der eigenen Selbstverwirklichung einen höchsten und letzten Sinn seines Lebens. Was Selbstverwirklichung in psychologischer Sicht auch immer

sein mag, so stellt sie zwar weder eine Entdeckung noch eine Schöpfung des modernen Menschen dar, ihre existentielle Bedeutung aber, ihr Stellenwert im menschlichen Dasein hat sich geändert. Solange der Mensch von einem gemeinschaftlichen Normgefüge getragen ist, mit dem er zeit seines Lebens identifiziert bleibt, ist ihm die Entfaltung seiner individuellen Möglichkeiten, die Erkenntnis seines eigensten Wesens nichts existenziell Dringliches. Wo sein Leben aber nicht mehr von einer Ausrichtung auf ein inhaltlich bestimmtes überindividuelles Ziel getragen ist, erscheint Selbstverwirklichung als Chance oder Notwendigkeit für ein glückliches, erfülltes Dasein.

Diese existentielle Aktualität der Selbstverwirklichungsfrage äussert sich am unmittelbarsten und vordergründigsten im häufigen Reden über Selbstverwirklichung innerhalb alltäglicher Gespräche über Sinn und Aufgabe des menschlichen Daseins. Selbstverwirklichung und sinnverwandte Wörter sind oft Thema, wo der Mensch seine Existenzsituation bedenkt, wo er nach Zielen und Orientierung seines Lebens fragt. Neben diesem alltäglichen Bereden des Selbstverwirklichungsproblems kommt dessen gegenwärtige existentielle Dringlichkeit und Aktualität auch in den verschiedensten Bereichen menschlicher Selbstdarstellung und -reflexion zum Ausdruck, sei dies in der Literatur, der Malerei, der Philosophie oder der Psychologie.

Was den Bereich der Psychologie und Psychotherapie anbetrifft, so ist es die erklärte Aufgabe dieser Untersuchung, aufzeigen zu können, in welcher Weise einzelne Psychologen die Notwendigkeit oder den Sinn von Selbstverwirklichung nachzuweisen und zu bestimmen suchen. Ohne den kommenden Ausführungen damit vorzugreifen, kann im Sinne einer allgemeinen Beobachtung festgestellt werden, dass in den letzten Jahren und im besonderen mit der stets weiter an Bedeutung gewinnenden humanistischen Psychologie die psychologische Gewichtung der Selbstverwirklichung einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Auch neben den in dieser Arbeit berücksichtigten Autoren gibt es heute eine Reihe von literarisch tätigen Psychologen, die dem Selbstverwirklichungs-'Faktor' eine psychologisch und psychotherapeutisch wichtige Bedeutung (auch wenn diese nur sehr vage bestimmt ist) zuerkennen. Ohne Zweifel nimmt im Zuge dieser Entwicklung auch die Zahl jener - vorwiegend therapeutisch ausgerichteten oder zumindest ambitionierten - Psychologen zu, für die sich Selbstverwirklichung in erster Linie als eine attraktiv anmutende Zauberformel anzubieten scheint.

Wenn hier nicht der Ort ist, um die modernere Literatur, Malerei oder auch andere Sparten menschlicher Selbstbetrachtung und -darstellung auf eine zunehmende Präsenz des Selbstverwirklichungsproblems hin zu betrachten, so möchte ich an dieser Stelle aber auf das existenzphilosophische Menschenbild hinweisen, in welchem die Selbstverwirklichungsthematik eine höchst wichtige Stellung einnimmt und in dem die hier gemeinte Aktualität der Selbstverwirklichungsfrage gleichsam ihren philosophischen Ausdruck findet.

Obwohl die Existenzphilosophie eine heterogene und nur schwer abgrenzbare philosophische Bewegung ist oder war, so stimmen die beiden Hauptvertreter Heidegger und Jaspers, wie übrigens auch Sartre, in dem entscheidenden Grundsatz überein, dass menschliche Existenz als ein Sein zu verstehen sei, dem es wesentlich um dieses Sein selbst geht. Mit der Bestimmung menschlichen Seins als eines Seins, das ein Verhältnis zu sich selbst hat, was bei Heidegger als die existentielle Struktur der Sorge gedacht ist, erscheint der Mensch als ein Wesen begriffen, das sein Dasein vom erst Möglichen zur

realen Gestalt des gelebten Daseins selbsthaft in eigenster Verantwortung und auf Freiheit verpflichtet zu vollziehen hat. Und diese fundamentale Sorgestruktur, dieses reflexive Eigenverhältnis menschlichen Seins ist sozusagen die formalste anthropologische bzw. ontologische Formulierung der vermeintlichen Tatsache, dass es dem Menschen in seinem Leben immer schon um die eigene Selbstverwirklichung geht; oder aber, wenn man mit Selbstverwirklichung schon mehr deren psychologische Seite oder Problematik meint, ist dieses Selbstverhältnis als jene Seinsstruktur des Menschen zu betrachten, welche die notwendige Voraussetzung dafür abgibt, dass dieser überhaupt auf Selbstverwirklichung hin in Anspruch genommen sein kann (vgl. dazu auch Keller 1963).

Dass dasjenige, das wir sehr allgemein und grundsätzlich als die Grundidee von Selbstverwirklichung bezeichnet haben, sich in manchem mit der existenzphilosophischen Menschenauffassung berührt, zeigt sich vielleicht am deutlichsten beim dieses Menschenbild prägenden Dualismus (vgl. Bollnow 1955). Sowohl Heidegger wie Jaspers heben eine "eigentliche", existenzgemässe Lebensform sehr scharf vom Seinsmodus der "Verfallenheit an die Welt", der "Seinsart des Man", vom "Dasein ohne Existenz" ab. Dabei ist das eigentliche Dasein, das Dasein als Existenz dadurch bestimmt, dass in diesem Seinsmodus die eigensten selbsthaften Möglichkeiten aufgegriffen sind resp. existierend zum Austrag kommen. Dieses Ethos der Eigentlichkeit (Heidegger) bzw. der Existenz (Jaspers), das einen dominierenden Grundzug des existenzphilosophischen Daseinsverständnisses ausmacht, ist zwar nicht auf praktische Verhaltensrezepte hin bestimmbar, ist aber Aufruf, die Verantwortung und Freiheit gegenüber und in der eigenen Existenz auszuhalten, d.h. die Möglichkeiten des 'wahren' Selbst zu verwirklichen. Der Aufweis des Modus der Verfallenheit und der Existenzferne verweist auf die prinzipielle Möglichkeit und Gefahr, sich selbst zu verfehlen. Ohne damit die existenzphilosophische Bewegung in irgendeiner Weise 'erklären' zu wollen, meine ich doch formulieren zu können, dass die existentielle Dringlichkeit der Selbstverwirklichungsfrage in der Existenzphilosophie, d.h. in dem von ihr entworfenen Menschenbild eine entscheidende philosophische Manifestation oder vorsichtiger: Entsprechung findet. Der "Mut zum Sein", den die Existenzphilosophie fordert, ist der Appell, sich aufs eigenste Sein auszurichten, sein Dasein von den eigenen Seinsmöglichkeiten her zu gestalten.

Sowohl die existenzphilosophische Menschenauffassung wie die nun darzustellenden psychologischen Selbstverwirklichungskonzeptionen scheinen mir bedeutungsvolles Zeugnis dafür zu sein, dass Selbstverwirklichung zu einer zentralen Frage innerhalb der Existenzsituation des heutigen Menschen geworden ist. Sich dieser Frage zu widmen, heisst sich mit einem realen Problem des Menschen auseinanderzusetzen. Denn Selbstverwirklichung ist, als Frage oder Anspruch genommen, nichts Fiktives, sondern Ausdruck der menschlichen Sorge ums eigene Sein.

#### IV. Anthropologische Implikationen der Selbstverwirklichungsfrage

---

Versteht sich diese Arbeit als eine Befragung der Psychologie nach ihren Beiträgen zum Thema der Selbstverwirklichung, wobei es der hier verwendete allgemeine und weitgefasste Begriff von Selbstverwirklichung (im Sinne der

Grundidee) sowohl erlaubt wie auch erfordert, in mancher Hinsicht sehr divergierende Konzeptionen darzustellen und anschliessend zu vergleichen, so will ich jetzt aufzuzeigen versuchen, dass all diesen Beiträgen doch eine wesentliche gemeinsame anthropologische Grundposition eigen ist. Dieses gemeinsame Grundverständnis der menschlichen Natur ist aber keine zufällige Gemeinsamkeit, sondern resultiert aus der Tatsache, dass prinzipiell eine jede (wie auch immer akzentuierte) Auslegung menschlichen Daseins als eines sich-selbstverwirklichenden Seins bereits eine bestimmte Deutung, schon ein gewisses Verständnis menschlichen Lebens darstellt. Denn: den Menschen als ein Wesen begreifen, das in seinem Dasein auf die Verwirklichung seines eigenen Seins ausgerichtet ist und dem es existierend immer auch um die Realisierung seiner Möglichkeiten und Anlagen geht, ist schon eine bestimmte anthropologische Deutung. Dieses anthropologische Grund- oder Vorverständnis, das sowohl einer jeden psychologischen Auseinandersetzung mit der Selbstverwirklichungsfrage zugrunde liegt wie aber auch schon in allem Reden von Selbstverwirklichung stillschweigend mitvollzogen ist, will ich nun zu umreissen versuchen. Wenn ich dabei drei zentrale Aspekte heraushebe, die meiner Beurteilung nach dieses anthropologische Verständnis kennzeichnen, so bilden diese für die nachfolgenden Darlegungen so etwas wie eine gemeinsame anthropologische Basis.

Der erste Aspekt dieses Verständnisses menschlichen Daseins, auf das die Deutung des Menschen als eines sich-selbstverwirklichenden Wesen zurückweist, ist die Annahme (Annahme im Sinne einer notwendigen Voraussetzung, damit das Reden von Selbstverwirklichung überhaupt Sinn haben kann), dass der Mensch nicht schon aufgrund der Tatsache seiner Existenz ist, was er (als sein individuelles, eigenes Sein) sein kann oder sein könnte. Meinen wir zu erkennen, dass der Mensch in seinem oder während seines Lebens sich selber erst zu verwirklichen hat, so impliziert dies eine Sichtweise, die besagt: die menschliche Person ist nicht schon kraft ihres Existierens in der oder als die Wirklichkeit, die sie zu sein vermag, sondern sie lebt wesentlich in der existentiellen Grundsituation, noch werden zu sollen oder zu müssen, was sie ursprünglich 'nur' im Modus des Möglichseins ist. Wie auch immer das individuelle und eigene Sein eines Menschen zu bestimmen gesucht wird, ist es nicht schon schlechthin (die) Wirklichkeit seines faktischen, d.h. empirischen Daseins. 'Zwischen' dem zu Verwirklichenden und dem Verwirklichten ist eine Art Gefälle, das im Akt der Verwirklichung gleichsam überwunden wird. Menschliches Leben erscheint hier also von einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit durchdrungen. Leben im Sinne von geglückter Selbstverwirklichung stellt sich immer als ein Vollzug des Möglichen, des Potentiellen zur Wirklichkeit des gelebten Daseins dar. Ist es auch recht schwierig, diesen 'Sachverhalt' (der korrekterweise als ein Daseins-verhalt zu bezeichnen wäre) des Spannungsverhältnisses zwischen Sein und Seinkönnen zu umschreiben, ohne damit nicht schon eine bestimmte Interpretation desselben vorzunehmen, so handelt es sich hier doch um eine sehr wichtige anthropologische Implikation des Verständnisses menschlichen Daseins als eines sich-selbstverwirklichenden Daseins. Man könnte diese Implikation zusammenfassend auch so formulieren, dass es allein aufgrund der prinzipiellen Werden-Struktur menschlichen Seins so etwas wie Selbstverwirklichung überhaupt geben kann.

Der zweite Aspekt der Selbstverwirklichungsidee betrifft die Art und Weise, die Geartetheit dieses Werdens. Alle hier zu besprechenden Autoren verstehen unter Selbstverwirklichung grundsätzlich ein progressives Vollzugsge-schehen, d.h. sie begreifen den 'Vorgang' oder Vollzug von Selbstverwirkli-

chung als einen fortschreitenden Prozess. Ich meine auch, dass es gewissermaßen von der Grundidee der Selbstverwirklichung her gefordert ist, diesen Vorgang der Selbstverwirklichung allein im Sinne eines progressiven Geschehens in Richtung auf eine allmähliche Annäherung ans Ideal der geglückten Selbstverwirklichung (im Sinne einer Entwicklung, eines Wachstums oder einer Art Reifung) zu denken. Negativ formuliert, heisst das, dass es wider den Sinn des Selbstverwirklichungsbegriffs wäre, meinte man Selbstverwirklichung mit einem einmaligen Akt, mit einem punktuellen Ereignis identifizieren zu können. Auch wenn man davon ausgeht, dass sich im Sinne des Verwirklichtseins eine Art idealer Seins-Zustand denken und psychologisch-anthropologisch bestimmen lässt, der Ausdruck erreichter oder geglückter Selbstverwirklichung ist (vgl. S. 110), so vermögen wir diesen Zustand des 'Selbstseins' allein in der Bedeutung des Resultates eines progressiv-fortschreitenden Entwicklungs- oder Entfaltungsprozesses zu verstehen.

Mit diesem progressiven Charakter sich realisierender Selbstverwirklichung als eines fortschreitenden Vollzugsgeschehens ist ein anthropologisches Verständnis untrennbar verknüpft, in welchem dem menschlichen Leben, eingespannt zwischen Geburt und Tod, der Sinn eines Werdens als einer progressiv fortschreitenden Entwicklung auf ein dem menschlichen Leben wesensgemäßes und immanentes Ziel hin zukommt. Bekennt man sich dazu, dass dem Menschen ein Streben nach Selbstverwirklichung innewohnt oder dieser ein solches Streben in seinem Leben zumindest bestimmend werden lassen kann, so impliziert dieses Bekenntnis, menschliches Werden als ein gerichtetes 'Geschehen', als eine 'Bewegung' auf etwas hin zu verstehen. Wie auch immer man das Streben nach Selbstverwirklichung motivationspsychologisch zu bestimmen sucht, ist damit ein finales Bewegungs-Moment menschlicher Existenz postuliert. Denn nur dann ist es überhaupt möglich, von menschlicher Selbstverwirklichung zu reden, wenn man entweder davon ausgeht, dass der Mensch je schon in Bewältigung und Gestaltung seines persönlichen Daseins auf eine sein gesamtes Leben übergreifende Zielsetzung ausgerichtet ist oder doch das Vermögen einer solchen Ausrichtung besitzt. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass diese Ziel-Ausrichtung dem Menschen auch bewusst sein müsste oder dieser gar über sein eigenes Werden in freier Entscheidung selbst bestimmen könnte. Gemeint ist hier lediglich, dass, wo und wie auch immer man von Selbstverwirklichung spricht, man sich zu einer wesentlich teleologischen Daseinsauffassung bekennt, was aber keineswegs ausschliesst, hierbei von einem verborgenen Getriebensein in Richtung auf Selbstverwirklichung zu reden.

Als dritter Aspekt, der das anthropologische Vorverständnis der Selbstverwirklichungskonzeptionen kennzeichnet, ist die prinzipielle Fakultativität des Vollzugs von Selbstverwirklichung zu nennen. Fakultativ bedeutet hier nicht als fürs menschliche Dasein irrelevant oder der Selbstbestimmung uneingeschränkt anheimgestellt. Gemeint ist damit vielmehr, dass Selbstverwirklichung in sehr unterschiedlichem Ausmass realisiert oder sogar verfehlt werden kann, weil der faktische Vollzug von Selbstverwirklichung wesentlich an die Erfüllung von bestimmten Voraussetzungen gebunden ist. Selbstverwirklichung hat ihre Bedingung nicht allein im Faktum der Existenz (vgl. S. 107ff.). Man kann hinsichtlich der Selbstverwirklichung von einem dem Menschen innewohnenden Trieb, Streben, Bedürfnis oder von einem ethisch verstandenen Sollen reden, die konkrete Realisierung von Selbstverwirklichung ist mit dem Streben nach ihr oder ihrem Gesolltsein keinesfalls garantiert. Dabei ist es irrelevant, ob man im Verfehlen oder in der Behinderung von Selbstverwirklichung eine wichtige Ursache für psychische Leiden glaubt erkennen zu

können oder ob man Selbstverwirklichung als ein höchstes, die physiologisch-vitalen Bedürfnisse übersteigendes ethisches Postulat begreift. Die wie immer gedeutete Ausrichtung auf Selbstverwirklichung kann zwar sinnhaft als ein dem menschlichen Sein inhärentes Gesetz nachzuweisen gesucht werden, die Verwirklichung selbst bleibt fakultativ.

Mit diesem fakultativen Moment der Selbstverwirklichung ist der Mensch als ein Wesen begriffen, dem seine Selbstverwirklichung auch versagt bleiben kann. Haben wir bereits hervorgehoben, dass mit dem Ansatz, den Menschen in Hinblick auf seine Selbstverwirklichung zu untersuchen, dieser als ein Wesen vorgestellt ist, das erst zu werden hat, was ihm ursprünglich nur im Modus der Potentialität eigen ist, und dessen Dasein sich als ein fortschreitendes Entwickeln auf dieses Werdensziel hin darstellt, so ist diese Wesensbestimmung des Menschen noch dahingehend zu ergänzen, dass dieser an und in seinem Werden zu scheitern vermag und sich selbst verfehlen kann.

Diese drei miteinander sehr eng verflochtenen Aspekte umreißen schwerpunktartig jenes anthropologische Verständnis, das je schon mit dem prinzipiellen Entscheid, Selbstverwirklichung als eine Dimension und die Ausrichtung auf Selbstverwirklichung als eine Erscheinung der menschlichen Wirklichkeit aufweisen zu wollen, vollzogen ist. Dieses Menschenbild, das ich mittels dieser Aspekte in positiver Weise zu kennzeichnen versucht habe, gewinnt nun aber vor allem in negativer Hinsicht, nämlich im Sinne der Abhebung von einem in der psychologischen Theoriebildung höchst wichtigen alternativen anthropologischen Ansatz seine entscheidende Prägnanz. Denn das anthropologische Verständnis, dass es sich beim Menschen um ein Wesen handle, dem es in seinem Dasein immer auch ums eigene Werden geht, und dass menschliches Leben oder Existieren wesenhaft ein fortschreitendes Sich-hin-Bewegen und ein Hin-Streben auf ein dem Menschsein immanentes Telos sei, stellt das für die moderne Psychologie so überaus bedeutsame Erklärungsprinzip der Homöostase radikal in Frage. Das bedeutet konkret, dass jede Konzeption oder Theorie der Selbstverwirklichung schon von ihrem Ansatz her eine Kritik am homöostatischen Prinzip darstellt. Allein der Versuch, sich mit der Selbstverwirklichungsfrage als einem relevanten psychologischen Problem oder Phänomen auseinanderzusetzen, impliziert die Zurückweisung des Anspruchs, dass sich menschliches Verhalten und Erleben mittels des homöostatischen Erklärungsansatzes adäquat und umfassend verstehen lassen würde. Die den Selbstverwirklichungskonzeptionen in diesem Sinne zukommende Alternativ-Bedeutung ist für diese ein bedeutungsvolles verbindendes Kennzeichen. Ihre Autoren (vor allem Maslow, Allport und Bühler) beschäftigen sich zum Teil sehr eingehend mit diesem Alternativ-Charakter ihrer psychologischen Auffassung und ihres Selbstverwirklichungsverständnisses.

Was ist aber unter dem homöostatischen Prinzip oder Modell zu verstehen? Welche psychologischen Theorien gehen von diesem Erklärungsansatz aus? Diesem Ansatz sind grundsätzlich all jene Psychologen verpflichtet, die jedes menschliche Verhalten als allein vom Streben nach Spannungsreduzierung determiniert begreifen und in der Aufhebung verschiedenartigster Mangelsituationen den letzten und eigentlichen Zweck jeglicher menschlicher Aktivität sehen. Wenn in diesem reaktiven Moment der Anpassung die in letzter Instanz einzige Funktion menschlichen Handelns erkannt wird, so heisst das: die gesamten Aktivitäten eines Menschen als nur und immer von der Notwendigkeit bestimmt zu verstehen, mit den Bedingungen und Umständen der Umwelt in einem lebenserhaltenden und d.h. möglichst stabilen Gleichgewicht stehen zu müssen. Wo dieses homöostatische Anpassungsprinzip, das sich im Bereich der Biologie für das Verständnis sowohl pflanzlicher Erscheinungen wie des in-

stinktgesteuerten Verhaltens der Tiere als allgemeingültig erwiesen hat, auch als das einzig gültige und uneingeschränkt anwendbare anthropologische Prinzip beansprucht wird, kann man vom anthropologischen Modell der Homöostase sprechen. Allport, der sich als einer der ersten Psychologen eingehend mit dem homöostatischen Prinzip hinsichtlich seiner Anwendung für die Psychologie auseinandergesetzt hat, vergleicht dieses Prinzip mit einem "quasi geschlossenen System", als welches das menschliche Individuum in und mit seinen umweltlichen Bezügen vorgestellt würde. Innerhalb eines geschlossenen Systems aber ist jeder Vorgang ausschliesslich Reaktion, nur Veränderung - einen Prozess der Entfaltung oder eine Art schöpferische Steigerung gibt es darin nicht.

Es kann an dieser Stelle nicht Aufgabe sein, die verschiedensten psychologischen Theorien oder Schulrichtungen daraufhin zu betrachten, inwieweit sie dem homöostatischen Ansatz verpflichtet sind. Zugunsten einer allgemeinen Standortbestimmung der Selbstverwirklichungskonzeptionen innerhalb der psychologischen Theoriebildung ist es jedoch unerlässlich, auf jene beiden vom homöostatischen Prinzip ausgehenden psychologischen Bewegungen oder Schulen hinzuweisen, welche die moderne Psychologie beherrscht haben und, obwohl sie in unterschiedlicher Richtung weiterentwickelt und modifiziert worden sind, noch heute prägen. Gemeint sind die Psychoanalyse (sowohl in ihrer ursprünglichen Form wie auch in ihrer Weiterentwicklung, sofern die entscheidenden Axiome beibehalten wurden) und die behavioristische Psychologie. Ueberwiegt auch bei einer differenzierteren Betrachtung unzweifelhaft das Trennende dieser beiden psychologischen Systeme, so stimmen sie doch im entscheidenden Ansatz überein, dass die gesamte Vielfalt menschlichen Verhaltens ausschliesslich im Sinne des (reaktiven) Reagierens des menschlichen Organismus bzw. seines Ichs auf die innerpsychische und umweltliche Situationslage (Reizkonfiguration, libidinöse und Realitätsansprüche) zu erklären sei. Begriffe wie Spannungsverminderung, Adaption, Wiederherstellung des Gleichgewichts weisen alle auf denselben anthropologischen Ansatz der Homöostase zurück. Sowohl für das psychoanalytische wie auch für das behavioristische Verstehensprinzip menschlichen Verhaltens und Erlebens ist die Selbstverwirklichungsfrage denn auch ohne psychologische Relevanz.

Mit diesen kurzen Ausführungen zum homöostatischen Erklärungsprinzip, das von den vorzustellenden Autoren vor allem in Form von Kritik an der Psychoanalyse und am Behaviorismus in Frage gestellt wird, ist die vorbereitende Klärung der gemeinsamen anthropologischen Ausgangsbasis der hier ausgewählten Selbstverwirklichungskonzeptionen abgeschlossen.

## 2. Kapitel: DAS STREBEN NACH SELBSTAUSZEUGUNG BEI A. PFAENDER

---

### I. Einleitung

Im Jahre 1933 ist von Alexander Pfänder (1870 - 1941) 'Die Seele des Menschen' erschienen. Pfänder war sowohl Philosoph wie Psychologe. Er hat sich mit traditionell philosophischen Themen ('Logik', 1921; 'Philosophie der Lebensziele', 1948) aber auch mit Fragestellungen aus dem psychologischen Fachbereich ('Grundprobleme der Charakterologie', 1924; 'Phänomenologie des Wollens', 1901) auseinandergesetzt. 'Die Seele des Menschen' ist insofern ein psychologisches Werk, als es in diesem um die psychologische Erkenntnis des menschlichen Seelenlebens geht. Mit dem Anspruch aber, dieses Seelenleben nicht allein im Sinne der Tatsachenforschung in seiner realen Beschaffenheit empirisch festzustellen sowie zu erklären, sondern darüber hinaus ein abschliessendes Verständnis der inneren Sinnstruktur desselben erbringen zu können, bewegt sich der Autor im Bereich philosophisch-anthropologischer Reflexion. 'Die Seele des Menschen' ist damit auch ein philosophisches Buch. Diese schon vor 45 Jahren entstandene Untersuchung, die einen in sich abgeschlossenen und originellen Verständnissentwurf des menschlichen Seelenlebens darstellt, will ich hier gänzlich unabhängig vom übrigen Schrifttum Pfänders behandeln.

Warum befasst sich diese Arbeit mit dem heute nur noch wenig aktuellen Werk? Oder mit Blick auf unsere Aufgabenstellung gefragt: Inwiefern bedeutet dieses einen relevanten psychologischen Beitrag zur Selbstverwirklichungsthematik? - Pfänder beansprucht es als eine grundlegende und für das Wesen des Menschen höchst zentrale Tatsache, dass die menschliche Seele zu denjenigen Lebewesen gehört, "die nicht von vornherein fertig entfaltet sind, sondern die sich erst im Laufe der Zeit aus Keimangelegenheiten zu ihrer vollen Eigenart auszuzeugen. Es gehört zu ihrem Wesen, ein sich in der Zeit auszuzeugendes seelisches Lebewesen zu sein." (Pfänder 1933, S. 215). Seine psychologischen Betrachtungen gipfeln in der Erkenntnis: "Der letzte verständliche Sinn des ganzen menschlichen Seelenlebens ... besteht allgemein gesprochen darin, ein bestimmtes, im Keim angelegtes menschliches seelisches Lebewesen stationär und fortschreitend in einer bestimmten Reihe von Entwicklungsstufen auszuzeugen und in einem angemessenen Leben zu erweisen, soweit es an der bestimmten Stelle der Welt überhaupt möglich ist, und dabei in die angemessene innere Einigung mit anderen Wesen in der Welt und mit dem letzten Seinsgrund zu treten und von da aus zu leben. ... In jeder menschlichen Seele geht der Urtrieb auf Selbstauszeugung einer menschlichen Seele" (S. 240). Das "Urziel" menschlichen Lebens ist für Pfänder die "vollausgezeugte Seele", das Streben danach, der wahre und innere Sinn menschlicher Existenz. Der vom Autor gewählte Begriff der Selbstauszeugung, d.h. das bestimmte Verständnis menschlichen Daseins, das er in ihm zum Ausdruck bringen will, ordnet sich in das eingangs abgesteckte Bedeutungsfeld der Grundidee von Selbstverwirklichung ein. Es wird sich im Verlaufe der kommenden Ausführungen zeigen, dass in der Idee oder im Gedanken der Selbstauszeugung eine konkret-inhaltliche Bestimmung des Selbstverwirklichungsthemas vorliegt und von welcher kennzeichnender Art diese Bestimmung ist. Wie die obigen Zitate

schon hinreichend belegen, erscheint im Werk Pfänders die Selbstverwirklichungsfrage in der Bedeutung der menschlichen Frage schlechthin. Die Idee der Selbstverwirklichung erfährt hier eine gleichermaßen radikale wie originelle Auslegung. Es scheint mir darum für eine Beschäftigung mit der Selbstverwirklichungsfrage unerlässlich zu sein, das Werk Pfänders angemessen zu würdigen.

Steht die Auseinandersetzung mit dem Aspekt der Selbstauszeugung auch im Zentrum der Ausführungen Pfänders, so beschäftigen sich diese nicht ausschliesslich mit diesem Kerngedanken. Wie es der Titel verspricht, strebt Pfänder ein umfassendes Verständnis des Wesens der menschlichen Seele und der Beschaffenheit seelischen Geschehens an. Ich werde aber seinen gesamten psychologisch-anthropologischen Verstehensentwurf nur insoweit nachzeichnen, als es für das adäquate Verständnis der hier allein interessierenden Selbstauszeugungsidee erforderlich ist. Um der Gedankenfolge und den wichtigsten Argumentationen des Autors jedoch möglichst gerecht werden zu können, halte ich mich dabei im wesentlichen an den Aufbau des Buches. Meine Darlegungen gliedern sich damit wie folgt: Der erste Abschnitt stellt Ausgangspunkt und Zielsetzung des Werks vor. Der zweite enthält eine schwerpunktartige Zusammenfassung des "Verständnisses menschlichen Seelenlebens", das Pfänder in der ersten Hälfte seines Buches entwirft. Der umfangreichste dritte Abschnitt ist der eigentlichen Problematik der Selbstauszeugung gewidmet. Der vierte und letzte Teil befasst sich mit dem von Pfänder entworfenen Idealbild der vollausgezeugten menschlichen Seele.

## II. Der Versuch einer verstehenden Psychologie

Pfänder hebt zwei prinzipiell verschiedene Wege der psychologischen Erkenntnisgewinnung voneinander ab: "Entweder man verfährt analytisch-mikroskopisch, d.h. man sucht die Seele und das Seelenleben immer mehr in ihren Einzelheiten und Kleinigkeiten zu erkennen; oder man verfährt synthetisch-makroskopisch, d.h. man sucht zur Erkenntnis immer grösserer Teile und schliesslich des Ganzen der menschlichen Seele und des menschlichen Seelenlebens fortzuschreiten." (S. 7). Nach Ansicht Pfänders ist die moderne Psychologie der Hauptsache nach den ersten Weg gegangen, eine Feststellung, die auch heute noch gültig ist. 'Die Seele des Menschen' ist nun aber der ausdrückliche Versuch, den zweiten Weg zu gehen. "Wie der Untertitel ('Versuch einer verstehenden Psychologie', Anm. d. Verf.) sagt, soll diese Erkenntnis zugleich eine verstehende Erkenntnis sein, d.h. sie soll sich nicht damit begnügen, die Tatsachen zu erkennen, wie sie sind, sondern sie soll auch ein Verständnis dieser Tatsachen in möglichst grossem Umfange zu erreichen suchen. Was dabei mit 'verstehender' Erkenntnis gemeint ist, soll hier jedoch nicht durch erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Verstehen überhaupt dargelegt werden, sondern durch den Versuch einer verstehenden Erkenntnis selbst aufgehehlt werden." (S. 8). Wenn Pfänder die Methode des psychologischen Verstehens auch nicht wissenschaftstheoretisch diskutiert und zu legitimieren sucht, so zeigt sein konkretes Vorgehen doch eine weitgehende Übereinstimmung mit dem von Dilthey herausgearbeiteten Verfahren des psychologischen Verstehens.

Für Pfänder bedeutet psychologisches Verstehen einen Prozess, der immer zwei

Phasen durchläuft, wobei die erste den Charakter einer vorbereitenden Vorstufe hat. Mit dieser Vorstufe ist die unmittelbare und schlichte Erfahrung, im Sinne der einfachen Zurkenntnisnahme, von Tatsachen gemeint. Entsprechend versucht der Autor im ersten Hauptteil seines Werkes, in dem es allein um die "Erkenntnis der Tatsachen" geht, das menschliche Seelenleben in der Weise zu beschreiben, wie sich dieses in der unmittelbaren Erfahrung darstellt (vgl. Pfänder S. 9 bis S. 214). Vom heutigen Entwicklungsstand psychologischer Forschungsmethoden aus gesehen, ist hier ergänzend anzufügen, dass sich Pfänder an keiner Stelle auf irgendwelche experimentell oder statistisch gewonnenen Forschungsergebnisse beruft. Erfahrung ist hier in einem unkritischen und vorwissenschaftlichen Sinne gemeint, sie ist für Pfänder schlichtes, d.h. nicht methodisch gelenktes Wahrnehmen von Vorhandenem. Oder mit den Worten des Autors: "Da die verstehende Psychologie das wirkliche menschliche Seelenleben in seiner besonderen Eigentümlichkeit verstehen will, so ist selbstverständlich e r s t e n s vorausgesetzt, dass dieses Seelenleben so erkannt worden ist, wie es wirklich ist, und dass dabei keine wesentliche Eigentümlichkeit übersehen worden ist." (S. 99).

Der eigentliche Akt des Verstehens, der in zeitlicher wie logischer Hinsicht erst nach der Wirklichkeitserkenntnis einsetzen kann, stellt sich für Pfänder als die Suche nach einem dem seelischen Geschehen immanenten Sinn dar, weil "die Eigenart des seelischen Geschehens doch die Stellung der Frage fordert, ob es nicht einen Sinn habe und ob es aus diesem Sinn nicht im einzelnen und im ganzen verständlich sei." (S. 94). Dabei ist es eines der wichtigsten Anliegen von Pfänder klarzustellen, dass es bei dem von ihm angestrebten Aufweis des Sinnes seelischen Lebens nicht um ein bloss spekulatives Denken eines solchen Sinnes, also um eine Sinn g e b u n g handelt. Die verstehende Psychologie "will den Sinn finden, der in dem Subjekt dieses seelischen Lebens selbst enthalten ist, der aber auch nicht ein blosser Gedanke ist, den das seelische Subjekt selbst durch sein Seelenleben mitteilen will, sondern der eine reale, im Seelenleben wirksame, dauernde, sinnvolle Kraft im seelischen Subjekt ist" (S. 95). Diese Kraft und damit den realen und wahren Sinn menschlicher Existenz finden zu können, ist das zentrale Ziel dieses Werkes.

### III. Das Verständnis des menschlichen Seelenlebens

Die gesamten Untersuchungen Pfänders sind in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste ist dem "menschlichen Seelenleben und seinem Verständnis" gewidmet. Im zweiten Teil, der mit 'Die Idee der menschlichen Seele' überschrieben ist, entwirft Pfänder jenes ideale Bild der menschlichen Seele, auf das der Mensch, der seinem Urtrieb nach Selbstauszeugung auch wirklich folgt, in stetem Streben ausgerichtet ist. Wir befassen uns zuerst und in diesem Abschnitt mit dem realen menschlichen Seelenleben.

1) Das Seelenleben, es ist hier ausschliesslich und auch ohne besondere Erwähnung vom menschlichen die Rede, setzt sich aus verschiedenen und unterschiedlich gearteten seelischen Regungen zusammen. Diese Regungen sind für Pfänder die konkreten, realen Manifestationen seelischen Geschehens. Seelisches Leben geschieht in und als seelische(n) Regungen, die, von der Ausnahme der richtungslosen seelischen Gestimmtheiten abgesehen, immer gegen-

standsbezogen, also intentional sind. Sie unterscheiden sich aber bezüglich ihrer Art und können darum in bestimmte Kategorien eingeteilt werden. In Anlehnung an die traditionelle und für Pfänder in phänomenologischer Hinsicht prinzipiell sinnvolle Trias von Denken, Fühlen und Wollen unterscheidet er "kognitive", "affektiv-axiologische" und "praktisch-nomologische" Regungen.

Sozusagen quer zu dieser artbezogenen Dreiteilung sind für ihn die seelischen Regungen auch hinsichtlich des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen, zu differenzieren. Diese für das Verständnis menschlichen Seelenlebens höchst wichtige Differenzierung leitet sich von der Tatsache ab, dass seelische Regungen einerseits auf Gegenstände (im weitesten Sinne gemeint) "jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens" (S. 27), wie auf den eigenen Leib, auf die Um- oder Mitwelt oder auch auf "irgendwelche Phantasiegebilde" gerichtet sind, andererseits sich aber auch in einer "Rückbeugung ihrer Richtung vom seelischen Subjekt zum seelischen Subjekt zurück" (S. 27) aufs eigene seelische Geschehen beziehen können. Die Regungen der ersten Gruppe bezeichnet Pfänder als transitive, jene der zweiten Gruppe als reflexive. Die transitiven Regungen können weiter auch nach der kategorialen Differenz ihrer Bezugsgegenstände gegliedert werden. Pfänder hebt in diesem Sinne die reale Um- bzw. Mitwelt, die Welt des Religiösen und die 'bloss' gedachten, vorgestellten, also unrealen Gegenstände gegeneinander ab. Den eigenen Leib, den er vom seelischen Wirklichkeitsbereich scharf abtrennt, behandelt er eingehend als einen eigenen Gegenstandsbezirk seelischer Regungen.

In der Einteilung der Regungen hinsichtlich ihrer Art und des Gegenstandsbezirks, auf den sie bezogen sind, ist aber keinerlei Bestimmung darüber impliziert, ob sie vom seelischen Subjekt bewusst oder unbewusst vollzogen werden. Nach Pfänder kann prinzipiell jede seelische Regung sowohl bewusst wie unbewusst sein. Auch über den Ursprung einer Regung sagen die obigen Kennzeichnungen noch nichts aus. Grundsätzlich gilt aber: "Alle die seelischen Regungen, die wir bisher angeführt und nicht ausdrücklich als willentliche bezeichnet haben, sowohl die transitiven, als auch die reflexiven, waren unwillkürliche Regungen, d.h., sie gingen zwar aus dem seelischen Subjekt, dem Ich, hervor und gingen auf ihre Gegenstände hin, aber ohne dass das Ich von sich aus durch sich selbst sich zu diesen Regungen bestimmte. Sie entstanden einfach 'von selbst' und verliefen ebenso 'von selbst'" (S. 63). Pfänder spricht hierbei vom "Selbstgetriebe" des Seelenlebens.

"Nun gibt es aber in der menschlichen Seele die freitätigen Akte des Ich und es gibt daher auch solche seelischen Regungen, die nicht 'von selbst' oder mit Notwendigkeit aus dem Ich hervorquellen, sondern die durch freitätige Selbstbestimmung des Ich aus ihm entspringen" (S. 63). Für Pfänder ist es im Sinne der schlichten Erkenntnis der tatsächlichen Geartetheit menschlichen Seelenlebens evident, dass das seelische Subjekt bzw. der Mensch innerhalb eines gewissen Freiraums sich frei zu entscheiden vermag und freitätig handeln kann. Ursprung dieser Freitätigkeit ist das "freitätige Ich". Dieses ist nicht als eine eigene psychische Instanz, sondern als eine Dimension, als eine Wirkungsweise des einen realen Ich bestimmt, das selbst als das Subjekt aller seelischen Regungen definiert ist. Das freitätige Ich ist nun einsichtigerweise auch der "Ichteil", durch den "die Seele allein zu einer Person wird" (S. 64). Damit wird das menschliche Sein ausdrücklich als ein personales Sein gefasst. In der Psychologie Pfänders kommen dem Ich als "letztem Quellpunkt" einer jeden seelischen Regung und dem freitätigen Ich als Ursprung der personalen Selbstbestimmungs-

akte eine wichtige Bedeutung zu, was sich später noch deutlicher zeigen wird.

2) Nach diesen Feststellungen der Beschaffenheit und Wirkungsweise menschlichen Seelenlebens wendet Pfänder sich nun den treibenden Kräften und Motiven seelischen Geschehens zu, d.h. den "praktischen Zielungen". Mit solch praktischen Zielungen meint er Zustände und Leistungen, nach deren Realisierung der Mensch in seinem praktischen Handeln hinzustreben vermag und die damit psychisches Geschehen allererst in Gang setzen wie es auch in seiner inneren Dynamik bestimmen. Diese Zielungen sind zwar sehr verschiedenartig und in ihren wechselseitigen Abhängigkeiten oft auch nur schwer durchschaubar. Es lassen sich aber bei genauerer Betrachtung gewisse Zielungen ausmachen, denen eine besondere und grundlegendere Bedeutung zukommt: "Nun sind die verschiedenen praktischen Zielungen, die wir im menschlichen Seelenleben antreffen, durchaus nicht immer auf ihr Ziel um seiner selbst willen gerichtet, sondern viele erstreben ihr Ziel entweder ausschliesslich, oder wenigstens auch, um anderer, fernerer Ziele willen. Bei der Forschung nach jenen praktischen Zielungen, die das ganze Seelenleben durchziehen, kommen aber nur diejenigen in Betracht, die auf ihr Ziel um seiner selbst willen gerichtet sind; wir wollen sie **E n d - Z i e l u n g e n** nennen. Denn offenbar sind jene anderen praktischen Zielungen schliesslich aus diesen Endzielungen abgeleitet" (S. 100). Die "dauernde seelische Grundlage" eines solchen Endzieles sieht Pfänder in einem "Grundtrieb", auch Triebfeder genannt. "Die Triebfedern sind also reale, im seelischen Subjekt vorhandene, dauernde seelische Grundlagen für das Auftreten bestimmter praktischer Endzielungen, die nun mit bestimmter Kraft das Seelenleben in Betrieb setzen" (S. 101).

Diese Grundtriebe werden nun im Sinne einer polythematischen Trieblehre im einzelnen näher bestimmt (vgl. Pfänder S. 103 bis 203). Entsprechend der Unterteilung der seelischen Regungen in transitive und reflexive ordnet Pfänder die Grundtriebe in zwei Hauptgruppen ein: "Diejenigen Grundzielungen, deren Ziel jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegt, und ebenso die zugehörigen Grundtriebe seien **t r a n s i t i v e** genannt" (S. 103). Die Grundtriebe, die sich aufs eigene Seelenleben richten, deren Endziel somit in der eigenen seelischen Wirklichkeit liegt, sind als reflexive bezeichnet. Zu den transitiven Grundtrieben gehören: der "Hab- und Abwehrtrieb", der "Leistungstrieb", der "Fähigkeits- und Wirkenstrieb", der "Machttrieb" und letztlich der "Trieb nach transitivem Leben überhaupt". Die reflexiven Triebfedern sind: der "Selbstwerttrieb", der "reflexive Leistungstrieb", der "reflexive Tätigkeits- und Wirkenstrieb", der "Trieb nach reflexiver Macht" und jener nach "reflexivem Leben". Diese vorzugsweise nach phänomenologischen Gesichtspunkten entworfene Triebtheorie kann hier leider aus Raumgründen nicht eingehender dargelegt werden. Es sei hier lediglich eine wichtige Ausführung zur allgemeinen Wirkungsweise der Grundtriebe wiedergegeben: "Von jedem dieser zehn Triebe kann eine unbeschränkte Mannigfaltigkeit von praktischen Zielungen ausgehen, die sich auf alle möglichen, für die Seele vorhandenen, Gegenstandsgebiete und auf alle möglichen vermeintlichen Mittelziele richten. Dadurch kann jeder Trieb das ganze Seelenleben mehr oder weniger in seinem Sinne bestimmen. Wirken gleichzeitig alle Triebe zusammen, so kann jede einzelne der vorhandenen praktischen Zielungen gleichzeitig von mehreren oder von allen diesen Trieben gespeist sein; sie ist dann eine Resultante aus den verschiedenen Triebregungen. Denn die seelischen Triebe wirken nicht nur nacheinander und gesondert nebeneinander, sondern auch gleichzeitig miteinander, füreinander und gegeneinander

in einem und demselben Seelenleben, das sie alle, jeder in seinem Sinne, zu beeinflussen suchen" (S. 205).

3) Mit dem Aufweis und der Bestimmung der zehn Grundtriebe bzw. Endzielungen sind nun die Untersuchungen über das menschliche Seelenleben soweit fortgeschritten, um die Kardinalfrage nach dem Sinn solchen Geschehens stellen zu können. Die Frage nach einer letzten realen und zielenden Kraft, die das gesamte seelische Leben zu durchdringen vermag und dieses allein zu einem wahrhaft sinnvollen machen kann, hat sich aber insofern konkretisiert, als es jetzt hinsichtlich der seelischen Triebe zu fragen gilt, "ob nicht all die aufgefundenen vermeintlichen Grundtriebe aus einem einzigen Urtrieb abgeleitet sind, und welches dieser Urtrieb ist" (S. 103)? Analog der Zurückführung der praktischen Zielungen auf die Endzielungen kann nun nach einer die Grundtriebe fundierenden Ur-Kraft gesucht werden. Dass einer der vorgestellten Grundtriebe die vermeintliche Ur-Zielung repräsentieren könnte oder gar die Gesamtheit der zehn Endzielungen das abschliessende Verständnis des Seelenlebens zu erbringen vermöchte, muss ausgeschlossen werden. Denn einerseits erfährt das seelische Leben durch die freitätigen Akte, die einen lenkenden und modifizierenden Einfluss auf die Triebregungen ausüben, "eine zusätzliche Einwirkung, die aus den bisher genannten transitiven und reflexiven Trieben nicht zu verstehen ist" (S. 206). Die freitätigen Akte können nicht von den Endzielungen abgeleitet werden, ihr Ursprung und Sinn muss anderswo liegen. Andererseits verweist auch die Tatsache, dass die meisten der angeführten Triebe "in sich selbst kein Mass für ihre Ziele haben, sondern an sich masslos sind" (S. 206), auf die Wirksamkeit eines massgebenden Urtriebes, dessen Sinn einsichtig und selbstverständlich aus ihm selbst folgt.

Es gilt im Folgenden diesen vermuteten und, sofern dem menschlichen Seelenleben überhaupt ein realer Sinn eignet, notwendig realen Urtrieb zu suchen, "der auf etwas hinzielt, was nicht um eines anderen Zieles willen, sondern rein um seiner selbst willen erstrebt wird, ... der zugleich einsichtig notwendig mit dem Wesen der menschlichen Seele gegeben ist und deshalb ihr einsichtig selbstverständlich ist" (S. 211). Worin und wodurch gibt sich dieser vermeintliche Urtrieb aber zu erkennen? Wo und mit welchen Mitteln ist er zu suchen? Die Antwort ist im vorhergehenden Zitat schon angedeutet: Allein die Erhellung des Wesens der menschlichen Seele selbst verspricht hierin Erfolg. "Bisher war die menschliche Seele noch im Dunkeln liegen gelassen worden; sie war nur als das seelische Subjekt betrachtet worden, das den letzten Ausgangs- und Quellpunkt aller seelischen Regungen und den Sitz der fünf transitiven und der fünf reflexiven Triebe bildet. Das Streben nach letztlich abschliessendem Verständnis des menschlichen Seelenlebens zwingt uns nun, dieses Dunkel zu lichten und die Seele selbst in ihrer Eigenart immer deutlicher hervortreten zu lassen, bis wir erkennen, welcher Urtrieb ihr wirklich selbstverständlich ist" (S. 213).

#### IV. Der Selbstauszeugungstrieb

Waren die vorangegangenen Untersuchungen allein der Beschaffenheit des realen seelischen Lebens des Menschen gewidmet, die in den wesentlichen Zügen be-

stimmt werden konnte, ohne allerdings das angestrebte abschliessende Verständnis menschlichen Seelenlebens zu gewinnen, so geht es jetzt um eine Wesensbestimmung der menschlichen Seele (vgl. Pfänder S. 214 bis 234).

Pfänder ist es meiner Ansicht nach nicht ganz gelungen, einsichtig darzulegen, von welchem Begriff oder Verständnis der 'menschlichen Seele' er für die kommenden Reflexionen ausgeht. Wenn er sich darauf beruft, dass es nicht der Psychologie bedürfe, "um den Menschen mit dem bekannt zu machen, was mit den Wörtern 'die menschliche Seele' gemeint ist" (S. 214) und dass jeder "sich selbst als ein seelisches Wesen" kenne, so ist das hier beanspruchte einheitliche und allgemeingültige Vorverständnis der 'menschlichen Seele' doch mit einem Fragezeichen zu versehen. Belegt doch gerade die Geschichte der Seelenkunde und die Situation in der modernen Psychologie, dass dieser Anspruch kaum gerechtfertigt ist. Auch der nachfolgend zitierte Versuch einer Bestimmung der menschlichen Seele macht deutlich, dass der Seelen-Begriff, der dem Werk Pfänders zugrunde liegt, durchaus kritische Fragen und Einwände hervorruft: "Um diese (die richtige Erkenntnis der menschlichen Seele, Anm. d. Verf.) zu gewinnen, muss man das Gemeinte genauer ins Auge fassen und es bei sich in reflexiver Forschung und bei anderen Menschen in transitiver Forschung untersuchen. Tut man das, so lässt sich zunächst leicht feststellen, dass die menschliche Seele sowohl von dem menschlichen Körper und seinen Teilen, als auch von dem lebendigen menschlichen Leib und seinen Organen völlig verschieden ist und überhaupt nicht selbst den Raum mit einem körperlichen Stoff ausfüllt, sondern auf jeden Fall ein unkörperliches Gebilde ist. Wenn wir trotzdem bei einer Seele etwa von ihrer Grösse oder ihrer Schwere, von ihrer Härte u. dgl. sprechen, so sind diese seelischen Bestimmtheiten, wie jeder weiss, nicht als materielle gemeint. Da die Seele ein unkörperliches Gebilde ist, so ist sie auch für sich allein nicht sinnlich wahrnehmbar" (S. 214).

1) Pfänder sieht nun in der menschlichen Seele ein entscheidendes Wesensmoment wirksam: "Von ihr (der menschlichen Seele, Anm. d. Verf.) gilt, was bei allen Lebewesen zutrifft: sie ist nur wirklich vorhanden, solange sie lebt. Da nun Leben etwas ist, was stetig entsteht und wieder vergeht, also unaufhörlich aus dem Inneren des Lebewesens erneuert werden muss, wenn es fortbestehen soll, so muss auch die Seele unaufhörlich ihr Leben von innen heraus erneuern, wenn sie existieren will. Ja ihr eigenes Sein ist selbst ein fortwährendes Werden; sie selbst ist kein fertiges, erstarrtes Wesen, sondern ein Gebilde, das sich von innen her selbst stetig erneuert. Das von ihr selbst produzierte Leben ist nicht ein blosses Mittel, um ein an sich totes Etwas im Sein zu erhalten, sondern sie ist von vornherein ein lebendiges Wesen, das sich im Sein erhält, indem es lebend sich fortwährend selbst erneuert" (S.214).

Die Notwendigkeit zur fortwährenden Selbsterneuerung wird nun durch die für Pfänder einfache Erfahrungstatsache ergänzt und näher bestimmt: "Jedes Lebewesen strebt von Natur nach dem Leben, das seiner Eigenart entspricht" (S. 215). Damit ergibt sich die folgende Wesensbestimmung für die menschliche Seele: "Da nun die menschliche Seele ein Lebewesen ist, so strebt sie selbstverständlich nach dem Leben, das eben ihrer Eigenart angemessen ist, also nach einem bestimmten seelischen Leben. Als menschliche Seele, als die sie gegenüber anderen nichtmenschlichen Seelen eine bestimmte Eigenart hat, wird sie selbstverständlich nach einem menschlichen Seelenleben streben. So-

fern nun die einzelne menschliche Seele eine ursprüngliche individuelle Eigenart hat, die von den anderen individuellen menschlichen Seelen verschieden ist, wird sie selbstverständlich ein ihrer individuellen Eigenart entsprechendes seelisches Leben zu entfalten suchen" (S. 215). Und da, wie schon eingangs zitiert (vgl. S. 15), die menschliche Seele zu denjenigen Lebewesen gehört, "die nicht von vornherein fertig entfaltet sind, sondern die sich erst im Laufe der Zeit aus Keimangelegenheiten zu ihrer vollen Eigenart **a u s z e u g e n**", gehört es zu ihrem Wesen, "ein sich in der Zeit auszeugendes seelisches Lebewesen zu sein. Es ist ihrem Wesen daher **e i n s i c h t i g s e l b s t v e r s t ä n d l i c h**, **n a c h d i e s e r f o r t s c h r e i t e n d e n S e l b s t a u s z e u g u n g z u s t r e b e n**" (S. 215).

Die zentrale These der Selbstauszeugung ist damit formuliert und ihre Begründung mit den Worten des Autors dargelegt. Die wichtigsten Ausführungen sind darum relativ ausführlich zitiert, weil von den obigen Argumentationen die Gesamtbeurteilung der Psychologie Pfänders weitgehend abhängig ist. Zusammenfassend ist die menschliche Seele als die folgende erkannt: Sie ist ein zwar unkörperliches und darum sinnlich nicht wahrnehmbares Gebilde, sie ist aber gleichwohl ein Lebewesen und als ein solches auch wirklich. Sie ist den kardinalen organischen Gesetzmässigkeiten unterstellt, d.h. der Notwendigkeit der fortwährenden Selbsterneuerung und dem Streben nach der der eigenen Lebensform entsprechenden Eigenart. Dieser für Pfänder einsichtig-selbstverständliche Sachverhalt bestimmt die menschliche Seele als ein Wesen, das von seiner Grundverfassung her nach fortschreitender Selbstauszeugung strebt. Wie ist nun aber das fundamentale Streben nach Selbstauszeugung hinsichtlich seiner konkreten Erscheinungsformen näher bestimmbar?

2) 'Selbstauszeugung' meint für Pfänder nicht bloss Selbstentwicklung oder Selbstentfaltung. Die menschliche Seele ist nicht "von vornherein in zusammengewickelter oder zusammengefalteter Zustände fertig da und auch nicht schon in Miniaturform fertig ausgezeugt. Ihr selbstverständlicher Trieb nach Selbstauszeugung ist daher nicht ein Trieb nach Auseinanderwicklung oder Auseinanderfaltung einer fertigen Seele, aber auch nicht ein Trieb einer fertigen Miniaturseele, bloss grösser zu werden. Sondern er ist ein Trieb, das erst zu **w e r d e n**, was im Keime in ihr angelegt ist. Sein Ziel ist die Verwirklichung eines bestimmten seelischen Lebewesens von innen her nach einer im Keime angelegten Vorzeichnung" (S. 216). Der Akt oder Prozess der Auszeugung ist also möglichst radikal zu verstehen. Was wir als den ersten Aspekt des anthropologischen Vorverständnisses aller Selbstverwirklichungskonzeptionen zu bestimmen versuchten, findet hier eine äusserst radikale Bestimmung: Auszeugung ist keine bloss Zustandsänderung, keine Modifikation von etwas, das schon seiend ist, sondern eigentlichste Seinswerdung. Wenn Pfänder dasjenige, was in und durch den Akt der Auszeugung werdend sich ereignet, als die keimhafte Vorzeichnung oder vorgezeichnete Keimanlage bestimmt, so bekennt er sich zwar damit unmissverständlich zu einer organologisch-biologischen Denkweise, distanziert sich aber scharf von einer allfälligen Identifizierung des mit 'keimhafter Vorzeichnung' Gemeinten mit der biochemisch nachweisbaren Erbanlage. Er versteht unter der keimhaften Anlage ausdrücklich keine genetische Information, er meint damit keine körperlich-materielle Realität, sondern allein etwas Psychisches, d.h. eine **s e e l i s c h e** Wirklichkeit. Mag es vielleicht auch Mühe bereiten, dem Autor in seiner Uebertragung der biologischen Denkweise und Terminologie auf die rein seelische Wirklichkeitsebene konsequent zu folgen, so wäre es doch eine völlige Verkennung der Intention Pfänders, wollte man sei-

ne Psychologie so interpretieren, als behaupte diese irgendeine direkte Ableitbarkeit seelischen Lebens von physiologisch-biologischen Wirklichkeiten.

Der seelische Keim, d.h. das in ihm Vorgezeichnete, das gemäss dem Begriff der Selbstauszeugung eine Bestimmung des menschlichen Selbst darstellt, ist nun aber nicht etwa schlechterdings mit der Summe aller Möglichkeiten, die im Anlageganzen eines Menschen schlummern, gleichzusetzen. "Nicht die Entfaltung aller Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, nicht die Verwirklichung wesensfremder Möglichkeiten, sondern nur die Verwirklichung des im Keime angelegten eigenen Grundwesens ist das selbstverständliche Urziel des Urtriebes nach Selbstauszeugung" (S. 217). - Diese Textstelle ist eine von mehreren, die deutlich belegen, dass sich Pfänder mit dem Begriff der Auszeugung nicht von jenem der Verwirklichung abheben will. Die Bevorzugung der 'Selbstauszeugung' gegenüber der 'Verwirklichung' ergibt sich für ihn, wie er ausdrücklich ausführt, allein daraus, dass seiner Ansicht nach das Moment des Werdens im Wort 'Auszeugung' eine schärfere Akzentuierung erfährt, als im semantisch breiteren und unbestimmteren Begriff der Verwirklichung. -

Es ist für die 'Selbstauszeugungstheorie' im Hinblick auf den Vergleich mit anderen Selbstverwirklichungskonzeptionen ein wichtiges Charakteristikum, dass die Selbstauszeugung oder die Selbstverwirklichung nicht auf die "Verwirklichung der eigenen besten Möglichkeiten" hinzielt und Pfänder in der Verwirklichung nicht keimhaft vorgezeichneter Möglichkeiten und Anlagen gar eine "Abirrung" und "Entartung" erkennt. Die scharfe Abgrenzung der 'Keimvorzeichnung' von der 'Gesamtheit aller Werdensmöglichkeiten' einer menschlichen Seele macht unmissverständlich klar, dass mit der Selbstauszeugung kein physiologischer Wachstums-, sondern vielmehr ein seelischer Werdensprozess intendiert ist, dem auch die Möglichkeit, verfehlt zu werden, wesentlich zugehört. Die Gefahr eines solchen Verfehls ist vor allem bei jenen Menschen besonders gross, die sich in der Hauptsache aufs Erreichen eines möglichst hohen eigenen Selbstwertes ausrichten und damit von ihrem Grundwesen abirren. Pfänder betont in diesem Zusammenhang ausdrücklich, dass der Selbstauszeugungstrieb von seinem Wesen her kein Wert- oder Selbstwerttrieb sei. Selbstauszeugung sei als das wesenseigene Urziel der menschlichen Seele vor jeglicher Wertung sinnhaft.

3) "Wenn wir nun den Gang der Selbstauszeugung der menschlichen Seele verfolgen, so sehen wir, dass die menschliche Seele zu denjenigen Lebewesen gehört, die ihre Selbstauszeugung in einer bestimmten Reihenfolge von **E n t w i c k l u n g s s t u f e n** zu vollziehen suchen, wobei die Entwicklungsstufen nicht bloss unvollkommene Vor- und Durchgangsstufen zur vollkommenen Endauszeugung sind, sondern zugleich selbst ihre eigenen relativen Vollkommenheiten haben, auf deren Auszeugung der Urtrieb ebenfalls hingeht und in denen er eine vorübergehende Endbefriedigung findet" (S. 219). Die verschiedenen Entwicklungsstufen "des Kindes, des Jünglings, des jungen Mannes, des reifen Mannes, des älteren Mannes und des Greises" stellen eigene Vollkommenheiten innerhalb der fortschreitenden Selbstauszeugung dar. Die Abfolge von Akten und Stufen der Selbstauszeugung ereignet sich gemäss einer "Melodie von verschiedenen Entwicklungsstufen". Innerhalb der Auszeugung einer bestimmten Entwicklungsstufe geht der Urtrieb auf "stationäre Selbstauszeugung" hin. Pfänder unterscheidet zwei Modi des Auszeugungsgeschehens: "Ist eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht, so überwiegt eine Zeitlang die stationäre Selbstauszeugung; in den Uebergängen von einer Entwicklungsstufe zur anderen überwiegt dagegen die fortschreitende Selbstaus-

zeugung" (S. 220).

4) In Uebereinstimmung mit unseren klärenden Untersuchungen der anthropologischen Implikationen der Selbstverwirklichungsthematik (vgl. S. 10ff.) wendet Pfänder sich nun überaus deutlich gegen eine allfällige Gleichsetzung des Selbstauszeugungstriebes mit jener Strebung, die man gemeinhin als Selbsterhaltungstrieb bezeichnet. Der Selbsterhaltungstrieb, der in letzter Zielsetzung allein auf Erhalt und Sicherung der Existenz als solcher ausgerichtet ist, ist für Pfänder lediglich ein "Partialtrieb des hier postulierten Urtriebes". "Ein Lebewesen, das sich einzig und allein auf Konservierung seiner selbst richtete und dabei 'vergässe', sich stets von innen her zu erneuern, würde notwendig aus dem Dasein verschwinden und könnte sich dann auch nicht mehr selbst als Lebewesen konservieren. Und ein Lebewesen, das bloss auf Dasein überhaupt zielte, würde sich gar nicht auszeugen und deshalb auch nicht ins Dasein treten, sondern ewig im Keime unentwickelt bleiben, zurückgehalten im Mutterleibsschlummer" (S. 221). Jegliches auf Selbsterhaltung ausgerichtete menschliche Verhalten ist damit, wo nicht eine Abirrung vom Urtrieb und dem eigenen Grundwesen vorliegt, nie Selbstzweck, sondern dem Urziel der Selbstauszeugung untergeordnet.

5) Beim Menschen handelt es sich für Pfänder um ein seelisches, transitives, reflexives, personales, ethisches, soziales und religiöses Lebewesen. Der Selbstauszeugungstrieb zielt nun auf die Ausbildung dieser menschlichen Wesenszüge. Da vom transitiven wie reflexiven Moment menschlichen Seelenlebens an früherer Stelle (vgl. S. 18) schon die Rede war, seien hier noch die restlichen wesenskonstituierenden Merkmale der menschlichen Seinsverfassung kurz im Sinne Pfänders erläutert:

Die Tatsache, dass der Mensch sich zwar selbst auszuzeugen, nicht aber aus dem Nichts zu erschaffen vermag und er damit wesentlich Geschöpf ist, verweist ihn auf eine letzte Verbundenheit mit dem "dauernd schöpferischen Grund" seiner Existenz. Insofern eignet ihm eine "religiöse Seelenpartie". Da die menschliche Seele nicht als "isolierte Monade", sondern als ein "soziales Gliedwesen" lebt, geht sie in ihrer eigenen Auszeugung auch darauf aus, "die angemessenen seelischen Verbindungen ... im Wissen, Fühlen und Wirken mit anderen Wesen, speziell mit anderen Menschen herzustellen" (S. 225). Der Auszeugungsakt ist immer auch "intentionaler Einigungsakt" mit dem Mitmenschen, wodurch das Mitsein der menschlichen Seinsweise verwirklicht wird. Als ein personales seelisches Wesen weist sich der Mensch insofern aus, als er hinsichtlich seiner Aktivitäten nicht auf eine Art 'Selbstgetriebe' zu reduzieren ist, weil er aus einem freitätigen Ich heraus in freier Selbstbestimmung zu handeln vermag (vgl. S. 18). Daraus leitet sich die folgende wichtige Eigenheit des Selbstauszeugungstriebes ab: "Dies ist eben das G e h e i m n i s v o l l e i n d e r w i r k l i c h e n P e r s o n, dass zwar eine Urzielung auf ihre Ausbildung geht, dass sie aber ihr Ziel nicht erreicht, wenn nicht das Ich sich von sich aus und durch sich selbst ermächtigt, sich erkräftigt und betätigt. Die Urzielung geht schöpferisch gleichsam nur bis zur Daseinssetzung des Ich und verwandelt sich dann in die blosse F o r d e r u n g an das Ich, s i c h s e l b s t z u r F r e i t ä t i g k e i t z u e r h e b e n und sich an der weiteren Selbstauszeugung massgebend zu beteiligen" (S. 224). Das freitätige Ich erweist sich somit einerseits als Ergebnis und Folge der Selbstauszeugung, andererseits ist es aber auch Vollzugsorgan, ja gar schöpferische Instanz dieses Prozesses. Damit das freitätige Ich aber auch den Forderungen des Urtriebes gemäss handeln kann,

die sich ihm, entsprechend seinem Status der Freitätigkeit, allein als ethische Sollensforderungen darstellen, ist die menschliche Seele gezwungen, das dafür notwendige Gewissen auszubilden. Selbstauszeugung heisst immer auch Förderung der ethischen Person im Menschen.

All diese oben angeführten Wesensbestimmungen des Menschen bzw. der menschlichen Seele bedeuten eine wichtige Konkretisierung und Zielbestimmung des Urtriebes, als es diesem letztlich immer um die Ausbildung und Förderung derselben geht. Den Versuch einer eingehenderen Bestimmung des Urzieles des Selbstauszeugungstriebes unternimmt Pfänder erst im zweiten Hauptteil seines Buches (vgl. S. 27ff.).

6) Pfänder schwenkt jetzt auf die Untersuchungen über das menschliche Seelenleben zurück, die in die offene Frage nach einer allfälligen Urzielung ausmündeten, aus der heraus das Seelenleben und seine verschiedenen Grundtriebe letztlich allein verständlich wären. In dem aufgefundenen Urtrieb der menschlichen Seele erkennt er nun die gesuchte reale und dauernde, zielende Kraft des menschlichen Seelenlebens und damit auch seinen einsichtig-selbstverständlichen Sinn. Er zeigt anhand einer erneuten Besprechung der einzelnen Grundtriebe auf, "dass aus dem selbstverständlichen Urtrieb der menschlichen Seele alle die früher aufgefundenen Triebe als Partialtriebe und als Mitteltriebe verständlich sind und dass sie aus ihm auch das Mass und den Sinn erhalten, die wir früher vermissten, als wir diese Triebe für sich betrachteten" (S. 239). Ohne auf die diesbezüglich detaillierten Ausführungen eingehen zu können, worauf eine eingehendere Würdigung des Werks von Pfänder aber besonderes Gewicht legen müsste, sei hier doch der grundsätzliche Ansatzpunkt in der Argumentation für die Ableitbarkeit der Grundtriebe aus dem Urtrieb der menschlichen Seele festgehalten: Pfänder gelingt es meiner Ansicht nach in differenzierter und meist auch einsichtiger Weise darzulegen, dass der Selbstauszeugungstrieb für seine konkrete Realisierung und Manifestierung innerhalb der Gegebenheiten und Gesetzmässigkeiten des menschlichen Seelenlebens der einzelnen Grundtriebe im Sinne von Partialtrieben notwendig bedarf. Der Urtrieb nimmt im realen Seelenleben die Gestalt der Grundtriebe an, ohne aber mit einem zu verschmelzen. Er gibt ihnen Mass und Sinn, die sie selbst entbehren.

Das angestrebte abschliessende Verständnis des menschlichen Seelenlebens ist im wesentlichen nun gewonnen. Pfänder fasst zusammen: "Da nun das menschliche Seelenleben, wie wir früher gesehen haben, aus diesen Trieben (Grundtrieben, Anm. d. Verf.) selbst wieder in grossem Umfange verständlich wird, so ist es nun soweit auch letztlich verständlich aus dem selbstverständlichen Urtrieb, der auf Selbstauszeugung einer bestimmten menschlichen Seele hinzielt. Das Seelenleben ist jetzt verständlich verbunden mit den verschiedenen Trieben, die Triebe sind ihrerseits verständlich verbunden mit dem Urtrieb und der Urtrieb ist selbstverständlich verbunden mit dem Wesen der menschlichen Seele. Die Verständniskette ist damit geschlossen und nach rückwärts in ihr letztes Ende, oder besser in ihren ersten Anfang fest versenkt" (S. 239). Das Verhältnis zwischen dem Urtrieb und einem bestimmten, konkreten menschlichen Seelenleben erweist sich somit als folgendes: "Das menschliche Seelenleben ist die **A e u s s e r u n g**, das **M i t t e l** und die **A n t w o r t** auf die jeweilige Lebenslage des Selbstauszeugungstriebes einer bestimmten menschlichen Seele, die auf möglichst vollkommene Selbstauszeugung an ihrer Stelle in der Welt hinzielt. Genauer gesagt, das menschliche Seelenleben ist **E r w e i s u n g**, **M i t t e l** und **W e g** einer menschlichen Seele, die sich in möglichst

angemessener Auseinandersetzung mit ihrer dauernden und vorübergehenden Lebenslage, mit den ihr widerfahrenden Schicksalen und mit dem, was sie schon jeweils geworden ist, stationär und in bestimmter Stufenfolge fortschreitend mit zunehmender Mithilfe ihres freitätigen Ich aus einem bestimmten Keim zu einer bestimmten transitiven und reflexiven, personalen, ethischen, sozialen und religiösen Seele in dieser Welt auszuzeugen drängt" (S. 241).

7) Wie ist es aber bei einer kritisch-realistischen Betrachtung um diese 'Erweisung' des Selbstauszeugungstriebes im faktischen Daseinsvollzug bestellt? Hier gilt es zuerst die offenbare Tatsache richtig einzuschätzen, dass die Empirie des menschlichen Seelenlebens einer realen Wirksamkeit des Urtriebes geradezu zu widersprechen scheint, um dann anschliessend jene Faktoren aufzusuchen, die das Werden der menschlichen Seele mitbestimmen.

Pfänder sieht im menschlichen Seelenleben sechs verschiedene Grundtendenzen wirksam, die den Urtrieb zu konkurrenzieren und zu überlagern vermögen. Die erste Tendenz, die Tendenz zur "Veräusserlichung", äussert sich darin, "dass der Schwerpunkt der Seele in dem Aeusseren, in dem eigenen Leib, in der Kleidung, der Wohnung, dem äusseren Besitz, in den äusseren Gütern und Uebeln aller Art liegt, die ihr von aussen zuteil werden können" (S. 243). Die "feindselige Entgegensetzung gegen andere Menschen" und die Gottverlassenheit, die im verlorenen inneren Kontakt mit dem "letzten Seinsgrund" besteht, sind zwei weitere Tendenzen. Die vierte Tendenz zur "blinden Verharung" drückt sich in einem veränderungsfeindlichen Beharrungsdrang aus, der auch die Form eines blinden "Selbstbehauptungskrampfes" annehmen kann. Die Tendenz zur "blinden übermässigen Angleichung an die anderen Menschen" und ans Konforme schlechthin, sowie das damit eng verknüpfte Streben nach einem maximalen eigenen Selbstwert, das den Menschen dazu verführt, sich mit viel "Unechtem" und "Aufgepfropften" zu identifizieren, runden das Bild einer 'selbstauszeugungsfernen' Lebenswirklichkeit.

Vermögen diese zum Teil äusserst machtvollen Tendenzen den menschlichen Urtrieb auch zu konkurrenzieren und häufig zu überlagern, so stellen sie doch nach Pfänder nicht ihn selbst in Frage, sondern verweisen vielmehr auf Faktoren, die das Werden einer menschlichen Seele entscheidend und oft entgegen dem Urziel der Selbstauszeugung mitbestimmen: Die leibliche Verfassung, die seelische Ausstattung und die Umweltsbedingungen bilden nach Ansicht Pfänders jene drei Schicksalskreise, die Sein und Werden eines Menschen in einer Art prägen, die ihn häufig von der Urstreben abirren lässt. Darüber hinaus ist die eigentliche Manifestation des Urtriebes auch an die Voraussetzung gebunden, dass der einzelne Mensch über ein gewisses Mass an Selbsterkenntnis und über einen "Willen zur Selbstanstrengung" verfügt wie auch schon eine bestimmte "Wirkungskraft des freitätigen Ich" erreicht hat.

Der Auftrag zur Auszeugung des eigenen seelischen Grundwesens erweist sich damit als ein höchst schwieriger. Pfänder stellt fest: "Nennen wir die Seele so, wie sie geworden ist, die empirische Seele, so ist verständlich, dass sie nicht immer und nur selten die adäquate Verwirklichung ihres Urzieles ist. Der Urtrieb bleibt freilich konstant, aber die Triebe, die aus ihm hervorgehen und in der empirischen Seele wirken, sind nicht immer seine geraden, unverborgenen und unverirrten Aeusserungen, sondern oft nur seine ausgewucherten, verkümmerten, verbogenen und verirrten Triebzweige. Und die empirische Seele selbst ist meistens nur eine unvollständige und mannigfach missgebildete Auszeugung ihres Urwesens" (S. 277). Leider geht Pfänder über die hier wiedergegebenen Ansätze zur Erklärung der vielfältig bedingten "Verdunkelung des Urtriebes" nicht hinaus. Er verzich-

tet auf eine weiterführende Analyse der Dynamik solcher Auswucherungen, Verkümmierungen, Verbiegungen und Verirrungen des Selbstauszeugungstriebes. Dabei wäre es nicht nur im Hinblick auf psychopathologische Fragestellungen von hohem Interesse, nicht allein das prinzipielle, sondern auch das reale, auf die konkreten Einzelfälle bezogene Verhältnis zwischen dem Urtrieb und den ihn konkurrenzierenden Determinanten, die in der empirischen Seele wirksam sind, zu untersuchen. Jedenfalls müsste die 'Selbstauszeugungstheorie', wenn man ihr überhaupt eine praktische psychologische Anwendbarkeit zusprechen will, gerade hier weitergetrieben und auf ihre Bewährung hin geprüft werden.

## V. Die Idee der menschlichen Seele

Mit dieser Feststellung, dass der Selbstauszeugungstrieb zwar die aus dem Wesen menschlich-seelischen Seins einsichtig-selbstverständlich folgende Urstrebung eines jeden Menschen ist, in der praktischen Lebenswirklichkeit sich aber in der Regel als nur sehr beschränkt wirksam erweist, schliesst der erste und eigentliche Hauptteil des Buches. Das angestrebte Verständnis des menschlichen Seelenlebens wurde in den wesentlichen Zügen gewonnen. Der zweite Teil, mit 'Die Idee der menschlichen Seele' überschrieben, enthält nun den ergänzenden Versuch, das Ziel des Selbstauszeugungstriebes und damit des menschlichen Lebens überhaupt, also das Ideal der "vollausgezeugten menschlichen Seele", über das schon Gesagte hinaus näher zu bestimmen. Wurde dieses Urziel im ersten Teil in einer nur sehr allgemeinen Bestimmung mit der Ausbildung und Förderung der spezifisch menschlichen Grundverfassung, die den Menschen als ein transitives, reflexives, religiöses, ethisches und personales seelisches Lebewesen ausweist, gleichgesetzt, so entwirft Pfänder im zweiten Teil, als die *I d e e* der menschlichen Seele bezeichnet, jenes Idealbild der menschlichen Person, das diese Grundverfassung psychologisch konkretisiert. Es wäre auch hier wiederum sehr interessant, dieses differenziert dargestellte Idealbild aufmerksam und in kritischer Prüfung zu betrachten. Der Umfang dieser Arbeit erlaubt aber nur eine kurze Betrachtung dieser normativen Bestimmung der vollausgezeugten Seele. Dies ist darum auch zu rechtfertigen, weil diese überindividuelle und allgemeine Zielbestimmung des menschlichen Werdensprozesses sich nicht direkt und notwendig aus dem bisher dargelegten Verständnis des menschlichen Seelenlebens ableiten lässt. Das im Selbstauszeugungstrieb intendierte Urziel könnte in inhaltlich-normativer Hinsicht auch anders, als wie hier von Pfänder entworfen, bestimmt werden, ohne dabei die vorangegangenen Ausführungen notwendig in Frage zu stellen.

"In den wirklichen menschlichen Seelen, die sich der Forschung darbieten, ist nun aber das Urziel immer nur unvollkommen realisiert. Ihre tatsächliche Beschaffenheit, also ihre *e m p i r i s c h e n* *W e s e n* weichen mehr oder weniger von den Wesen ab, die sie auf Grund ihrer Urtriebe auszuzeugen drängen, also von ihren Grund- oder Urwesen. Die vollkommen ausgezeugte menschliche Seele ist in der Erfahrung nicht ohne weiteres vorzufinden. Sie ist gegenüber den schon verwirklichten *e m p i r i s c h e n* Seelen eine *I d e e*. Diese Idee zu erkennen, das ist jetzt die Aufgabe" (S. 280). Pfänder setzt sich nun vorerst mit dem Weg, der zu dieser Ideen-

erkenntnis führt, auseinander. Er hebt diesen von jeglicher empirisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung ab und hält fest: "Die Ideenerkenntnis im Bereich der Lebewesen ist also eine Art von Interpretationssprozess, in dem an der Hand der mehr oder weniger unvollkommenen Aussprache in den einzelnen Exemplaren eine theoretische Idealisierung vorgenommen wird. Durch Verfolgung der Richtlinien, die in den unvollkommen ausgezeugten Exemplaren zu erfassen sind, wird das Bild eines vollausgezeugten Lebewesens dieser Art und dieser Individualität gewonnen" (S. 287).

Diesen theoretischen Idealisierungsprozess, auf dessen weiterführende Bestimmung hier verzichtet werden muss, wendet Pfänder nun auf die "menschliche Seele überhaupt" oder anders gesagt: auf die Gattung: 'menschliche Seele' an. Das heisst, es geht ihm nicht um die einzelne, individuelle Seele bzw. um die Erkenntnis ihrer "Individualidee", sondern allein um die Idee des Menschen als solchen, an der eine jede Individualseele, insofern sie gewissermassen ein Exemplar der Gattung 'menschliche Seele' ist, Anteil hat. Denn wie sich in bezug auf die konkrete, einmalige menschliche Seele hinsichtlich ihrer idealen Vollauszeugung von der Individualidee reden lässt, kann diese als eine besondere Ausformung oder Aktualisierung der Gattungsidee des Menschen bezeichnet werden. "Die echten Individualideen von menschlichen Seelen sind also vollkommene Besonderungen der Gattungsidee der menschlichen Seele. Und jede Individualseele kann die Idee der menschlichen Seele voll in sich auszeugen. So kann z.B. eine kleine, zierliche Seele ebensogut wie eine grosse, derbe, und eine stark bewegte Seele ebensogut wie eine sanfte die wahre Idee der menschlichen Seele überhaupt vollkommen in sich realisieren" (S. 296).

Da der Urtrieb auf Auszeugung und Verwirklichung der menschlichen Seele hinzelt, ist die Bestimmung des Urzieles, inhaltlich gesehen, nichts anderes als die Beschreibung des Aufbaus und der Funktionsweise der menschlichen Seele, insofern diese keinerlei Deformationen (im weitesten Sinne gemeint) unterworfen ist. Pfänders weitverzweigte Ausführungen stellen in ihrer Gesamtheit denn auch einen eigenständigen Entwurf einer allgemeinen Psychologie dar, der über die bisherigen Bestimmungen des menschlichen Seelenlebens weit hinausführt. Im Dienste einer allgemeinsten Kennzeichnung dieser Psychologie lassen sich in ihr zwei charakteristische Schwerpunkte ausmachen. Erstens unterscheidet Pfänder im Sinne einer Kategorisierung der seelischen Einzelfunktionen fünf verschiedene sogenannte "Seelenbezirke", die alle im Falle der idealen Vollauszeugung der Seele auf eine ihnen gemässe Art ausgebildet und ausdifferenziert sein müssen. Den zweiten Schwerpunkt bildet der ethisch-personale Charakter der menschlichen Seele, der ihr insofern zukommt, als das freitätige Ich in der Funktion eines "übergeordneten Lebenszentrums" die "angemessene innere Einigung mit dem Urgrund aller Wesen, mit der Idee der eigenen Seele und mit den anderen Wesen aufrecht" hält.

"Ein Seelenbezirk ist eine bestimmte Partie der Seele, die dadurch charakterisiert und von den anderen Partien abgegrenzt ist, dass alle in ihr stattfindenden seelischen Regungen sich auf ein bestimmtes einheitliches Gegenstandsgebiet konzentrieren. Ein bestimmter Seelenbezirk umfasst also all diejenigen seelischen Organe, die soweit nötig sind, um dem bestimmten Gegenstandsgebiet die entsprechenden seelischen Regungen zuzuwenden" (S. 334). Unter den Seelenorganen "sind reale, unselbständige Bestandteile der Seele selbst verstanden, deren die Seele bedarf, um bestimmte seelische Funktionen vollziehen zu können" (S. 309). Neben dem seelischen Zentralorgan, das vom Urtrieb und dem freitätigen Ich gebildet wird, unterscheidet Pfänder

entsprechend der früheren Gliederung der seelischen Regungen kognitive, affektiv-axiologische und praktisch-nomologische Organe. Zu den kognitiven Organen zählt er im einzelnen die Wahrnehmungsorgane, das Gedächtnis, die Phantasie, den Verstand, die Vernunft und ein eigenes Sprachorgan. Zu den affektiv-axiologischen Organen gehören die axiologischen Organe, die Gefühlsorgane, die stellungnehmenden Organe und die Gesinnungsorgane. Die praktisch-nomologischen Organe schliesslich teilen sich in die Trieborgane, die seelischen Wirkorgane und in die nomologischen Organe. All diese Einzelorgane müssen nun gemäss der Idee der menschlichen Seele nicht einfach als solche und für sich genommen möglichst weit oder maximal entwickelt sein, sondern sie haben sich innerhalb der einzelnen Seelenbezirke nach Massgabe "der besonderen Eigenart der Gegenstände des Gebietes (d.h. Bezirkes, Anm. d. Verf.)" auszubilden. Denn es sind bestimmte Gegenstandsgebiete - auf die das seelische Leben bezogen ist und von denen her sich auch die Aufteilung des seelischen Geschehens in die einzelnen Seelenbezirke ableitet - die für Pfänder Funktion und Zielsetzung der menschlichen Seele determinieren. Diese Gegenstandsgebiete machen sozusagen die Aufgabenstellung der menschlichen Seele aus und bestimmen daher auch die Norm ihrer rechtmässigen, d.h. idealen Funktionsweise. Pfänder unterscheidet einen leiblichen, einen ausserweltlichen, einen reflexiven, einen irrationalen und einen religiösen Seelenbezirk. Die normative Bestimmung der (Gattungs-)Idee der menschlichen Seele ergibt sich aus der sich der menschlichen Seele stellenden Forderung: einen permanenten Bezug in Form des Kontakts, der Vereinigung oder der Auseinandersetzung mit dem eigenen Leib, der Aussenwelt, der Welt der Symbole und Gedanken, mit Gott und auch mit dem eigenen seelischen Geschehen aufrechtzuerhalten. Dies ist der grundsätzliche Ansatz, von dem Pfänder in seinem Versuch einer idealen Bestimmung der menschlichen Seele ausgeht (für die ausführlichen Darstellungen der Seelenbezirke siehe Pfänder S. 334 bis S. 378).

"Ueberblickt man die g a n z e menschliche Seele i n d e r v o l l e n A u s z e u g u n g, so tritt ihr ethisch-personaler Charakter deutlich hervor. Sie ist zunächst nicht einfach ein Ganzes aus zusammengewachsenen lebendigen Teilen, die bloss tatsächlich in Lebensgemeinschaft stehen. Sondern ihr Urtrieb hat sich in dem freitätigen Ich ein übergeordnetes Lebenszentrum geschaffen, das nun der ganzen Seele die rechte Selbsthaltung gibt und ihren Urtrieb und ihre Urkraft so gerichtet hält, dass die vollendete Selbstauszeugung fortwährend lebendig erneuert wird. Das freitätige Ich überwacht die untergeordneten Instanzen, die es als Ableger seiner selbst in den verschiedenen Seelenbezirken installiert hat und die in ihren Bezirken die laufenden Tagesaufgaben im seelischen Unterstrom richtig erfüllen" (S. 376). Und an anderer Stelle heisst es: "Es muss in dem einen seelischen Zentrum sich ein der Freitätigkeit fähiges Ich so ausgebildet haben, dass es über sich selbst eine völlig freie Herrschaft übt und über die übrige Seele, über den eigenen Leib und über einen bestimmten Umkreis der Aussenwelt so herrscht, wie es für die stationäre Auszeugung der ganzen Seele möglichst zweckmässig ist. Dann ist die Seele kein blosses Selbstgetriebe, kein blosser Organismus mehr, sondern es hat sich dann in ihr ein Oberhaupt ausgebildet, so dass die Seele nun eine, wenn auch b e s c h r ä n k t e M o n a r c h i e darstellt" (S. 299).

Diese prinzipielle Führungs- und Entscheidungsmacht des freitätigen und auf Selbstbestimmung hin in Anspruch genommenen Ichs begründet die entscheidende personale Struktur der menschlichen Seele. Diese Herrschaft ist aber keine, zumindest nicht in idealer Bestimmung, Willkürherrschaft, sondern eine von ethischer Werterkenntnis geleitete. "Dieses Ich (das freitätige, Anm. d.

Verf.) muss die richtig erkannten ethischen Forderungen frei in sich aufgenommen, sich vorbehaltlos und für immer (in Ewigkeitsintention) mit ihnen innerlich vereint und sich ihnen als den unbedingten Richtlinien seiner Freitätigkeit untergeordnet haben. Es hat dann seine eigene Willkürfreiheit zugunsten der ethischen Forderungen selbst frei beschränkt. Es muss schliesslich von dieser freien Dauerzielung so erfüllt sein, dass es die ethischen Forderungen unbedingt und restlos erfüllt" (S. 300). Diesen ethischen Forderungen kommt darum eine so überragende und letztlich über das rein Sittliche hinausweisende Bedeutung zu, weil der Urtrieb sich vorzugsweise in ihnen manifestiert. Es ist damit das freitätige und aufs ethische Handeln ausgerichtete Ich des Menschen, das diesen zu einem personalen Lebewesen bestimmt, dem seine Selbstauszeugung als eine höchste ethische Forderung aufgetragen ist und das in freier Selbstbestimmung, aber auch in eigenster Verantwortung diesen Auftrag erfüllen oder verfehlen kann.

### 3. Kapitel: DIE INDIVIDUATIONSLEHRE VON C.G. JUNG

---

#### I. Einleitung

---

Wir wenden uns nun jenem Psychologen zu, dessen Name vor allen anderen mit dem Thema der Selbstverwirklichung verbunden ist. C.G. Jung (1875 - 1961) hat eine in einem umfangreichen Werk dokumentierte Psychologie geschaffen, die dem Aspekt der menschlichen Selbstverwirklichung höchste Bedeutung zuerkennt. Unter dem Namen "Individuationsprozess" beschreibt Jung ein seelisches Wandlungsgeschehen, dem diese Arbeit grösstes Interesse entgegenbringen muss. Die Individuationslehre Jungs ist einerseits auf dem Gebiet der psychologischen Selbstverwirklichungskonzeptionen jene Konzeption, die in den vergangenen Jahrzehnten am meisten Beachtung gefunden hat. Andererseits stellt die 'Komplexe Psychologie' Jungs die einzige umfassende psychologische Lehre dar, die in ihrem Kerngehalt eine Lehre von der menschlichen Selbstverwirklichung ist.

Eine Darstellung der Individuationslehre Jungs ist ungleich schwieriger als die der Selbstauszeugungskonzeption Pfänders im vorhergehenden Kapitel. Dies hat seinen Hauptgrund im folgenden äusseren Umstand: Ging es im Falle Pfänders um die Wiedergabe des systematisch entwickelten Gedankengutes eines einzigen Buches, so gilt es jetzt einen nicht leicht zu isolierenden Teilbereich einer Psychologie zu referieren, die sich erstens und in literarischer Hinsicht auf eine grosse Zahl einzelner Schriften aufteilt und zweitens eine Lehre darstellt, die von ihrem Verfasser im Verlaufe seiner Schaffenszeit stets weiterentwickelt und modifiziert worden ist. Die Frage nach der Grundlehre der "Komplexen Psychologie" lässt sich denn auch nicht ohne grössere Schwierigkeiten und mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit beantworten (vgl. W. Hochheimer 1966). Zwar sind bestimmte Fragestellungen oder Themenbereiche in einem oder einigen wenigen Werken behandelt, was aber das zentrale Gedankengut der Komplexen Psychologie anbetrifft, ist seine Ausbreitung in verschiedenen Schriften nachzulesen. Dies gilt auch für die Individuationslehre resp. für die Beschreibung des Individuationsprozesses. Hier ist es unerlässlich, will man sich nicht mit Darstellungen aus zweiter Hand begnügen, mehrere Werke Jungs zu Rate zu ziehen. Allerdings verlangt es der Umfang dieser Arbeit auch, dass ich mich dabei auf die wichtigsten Quellen beschränke. In der Hauptsache basieren die kommenden Darlegungen auf den folgenden Schriften von Jung: 'Ueber die Psychologie des Unbewussten', 'Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten' (beide in Band VII der Gesamtausgabe, 1971); 'Aion', 1976; 'Psychologie und Alchemie', 1972; 'Von den Wurzeln des Bewusstseins', 1954. (Bei Zitaten aus anderen Werken siehe Literaturverzeichnis.) Meine Ausführungen orientieren sich aber auch zu einem wesentlichen Teil an den systematischen Darstellungen der Komplexen Psychologie von J. Jacobi ('Die Psychologie von C.G. Jung', 1940; 'Der Weg zur Individuation', 1965), T. Wolff ('Studien zu C.G. Jungs Psychologie', 1959), J. Goldbrunner ('Individuation', 1949) und von L. Schlegel ('Grundriss der Tiefenpsychologie', Band IV, 1973).

Um allfällige Missverständnisse auszuschliessen, sei hier noch vorausgeschickt, dass Begriffe und einzelne Wendungen, die im folgenden Text mit

doppelten Anführungsstrichen versehen sind, ausschliesslich aus den Schriften von Jung entnommen wurden.

Die je nach Werk oder Textstelle unterschiedlich akzentuierten oder widersprüchlich scheinenden Bestimmungen gewisser Begriffe wie auch Aenderungen in Interpretation und Deutung bestimmter Sachverhalte sind für die vorliegende Zusammenfassung insofern von minderer Bedeutung, als es darin allein um eine Skizzierung der Grundlehre der Individuation geht. Es kann in dieser Arbeit nur das Gerüst der Individuationslehre nachgezeichnet werden, wobei von all jenen Unklarheiten, Modifikationen und Divergenzen in den Ausführungen Jungs, die die Grundstruktur der Lehre nicht unmittelbar betreffen, abgesehen wird. Entsprechend der Aufgabenstellung dieser Arbeit gilt es im vorliegenden Kapitel nur jene Grundprinzipien des Individuationsverständnisses Jungs festzuhalten, die erkennen lassen, welche konkret-psychologische Bestimmung die Selbstverwirklichungsidee bei Jung erfahren hat.

Sich mit der Individuationslehre Jungs beschäftigen heisst mitten ins Herz der Jungschen Psychologie vorstossen. Individuation ist für Jung ein empirisch erforschbarer und bestimmbarer seelisch-geistiger Wandlungsprozess, dem im menschlichen Dasein eine einzigartige Bedeutung zukommt. Die Bedeutung aber dieses sogenannten Individuationsprozesses bezieht sich nicht etwa darauf, dass dieses Wandlungsgeschehen innerhalb der Alltagswirklichkeit der Menschen einen besonders grossen Raum einnehmen würde, d.h., am Verhalten und Erleben des Menschen in seiner normal-alltäglichen Lebenssituation besonders häufig Anteil hätte. Der Individuationsprozess ist vielmehr auf die nichtalltägliche Situation der Reflexion und der Selbstkonfrontation eingeschränkt und kommt immer nur dann in Gang, wenn der Mensch sozusagen aus seiner Alltagswirklichkeit heraustritt und sich seiner eigenen Person, d.h. vor allem den unbewussten Tiefenschichten seines Wesens zuwendet. Insofern handelt es sich beim Individuationsprozess um ein relativ spezifisches innerpsychisches Geschehen, das im Ganzen des menschlichen Seelenlebens nur einen eng begrenzten Teilbereich ausmacht. Die so wichtige Bedeutung aber, die Jung diesem Geschehen zumisst, bezieht sich auf die von ihm postulierte Tatsache, dass es sich hierbei nicht um irgendeine faktische Gegebenheit innerhalb der menschlichen Lebenswirklichkeit handelt. Dieses Wandlungsgeschehen ist nach Jung vielmehr - und darin liegt seine einzigartige Bedeutung - das Mittel oder der Weg zur Selbstverwirklichung und das heisst Weg zur Heilung und zum menschlichen Heil überhaupt.

Es ist für das Verständnis der Individuationslehre, dem "Kernstück" der Komplexen Psychologie (vgl. Jacobi 1965, S. 7), sehr wichtig, sich diese zweifache Bedeutung oder doppelte Wirklichkeit dessen, was Jung als Individuationsprozess bezeichnet, vor Augen zu führen. Das Individuationsgeschehen ist hinsichtlich seiner konkret-realen Bestimmung ein stufenweise fortschreitender innerpsychischer Wandlungsprozess, der grundsätzlich, wenn auch nicht unmittelbar und nicht ohne die entsprechende Erfahrungsbereitschaft und Erkenntnishaltung, empirisch erforschbar und bestimmbar ist. Es ist zweifellos eines der grossen Verdienste Jungs, im Verlaufe seiner psychotherapeutischen Tätigkeit das Ingangkommen dieses Prozesses, die Voraussetzungen seines erfolgreichen Verlaufs, aber auch die Gründe für das Scheitern dieses Wandlungsgeschehens am konkreten Menschen untersucht zu haben. Auch wenn Mittel und Bedingungen solcher Untersuchungen strengen exakt-wissenschaftlichen Kriterien der Erkenntnisgewinnung nicht unbedingt zu genügen vermögen, mit diesen aber auch nicht ohne weiteres verglichen werden können, so handelt es sich hier doch, zumindest vom Anspruch und vom Grundsatz her, um eine empirische Erforschung von Tatsachen. Das in diesem Sinne Beobachte-

te und Erkannte bzw. das Beobachtbare und Erkennbare ist der Individuationsprozess in der Bedeutung eines seelischen Wandlungsgeschehens. Die 'andere Wirklichkeit' des Individuationsprozesses ist nun seine metaempirische und metapsychologische Bedeutung, d.h. die diesem Geschehen von Jung zugesprochene ethisch-normative Verbindlichkeit. In der Benennung dieses festgestellten stufenweise sich ereignenden seelischen Wandlungsgeschehens als Individuationsprozess resp. als Individuation findet diese Bedeutung ihren direkten sprachlichen Ausdruck. Denn mit dem Begriff der Individuation verbindet Jung ausdrücklich die Bedeutung höchster Erfüllung menschlichen Daseins. Was im folgenden als das konkret-empirische Wandlungsgeschehen des Individuationsprozesses beschrieben wird, bedeutet für Jung den allgemeingültigen Weg der wahren Selbstwerdung, den unumgänglichen Weg für all jene, die ihr inneres Wesen, ihre individuelle Bestimmung im konkreten Lebensvollzug zum Austrag bringen wollen. Auf die Problematik und Fragwürdigkeit dieser Gleichsetzung von Selbstverwirklichung mit einer bestimmten binnenseelischen Geschehnisfolge resp. (was das Resultat des Selbstverwirklichungs- oder Individuationsprozesses anbetrifft) psychischen Organisationsstruktur wird im abschliessenden 6. Kapitel noch näher einzugehen sein.

Dass die Individuationslehre durchaus eine Lehre von der menschlichen Selbstverwirklichung zu sein beansprucht, d.h. dass Jung unter Individuation nichts anderes versteht, als was ich als Grundidee von Selbstverwirklichung zu beschreiben versucht habe, belegen die folgenden Textstellen: "Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum e i g e n e n S e l b s t w e r d e n. Man könnte 'Individuation' darum auch mit 'Selbstverwirklichung' übersetzen." Und einen Abschnitt weiter: "Individuation kann daher nur einen psychologischen Entwicklungsprozess bedeuten, der die gegebenen individuellen Bestimmungen erfüllt, mit anderen Worten, den Menschen zu d e m bestimmten Einzelwesen macht, das er nun einmal ist" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 191 ff.). Die klare Übereinstimmung des Individuationsverständnisses Jungs mit dem, was man gemeinhin unter Selbstverwirklichung versteht, erlaubt und verlangt es auch, die Individuationslehre als eine Selbstverwirklichungskonzeption in unserem Sinne zu betrachten und zu würdigen. Die folgende Darstellung der Individuationslehre lässt jene Aussagen Jungs, die sich auf eine weitere und allgemeine Bedeutung von Individuation beziehen und nicht den spezifischen Gehalt dieser Lehre betreffen, ausser Betracht (vgl. S. 40ff.). Es geht auf den kommenden Seiten ausschliesslich um eine Beschreibung der Individuation im engeren Sinne, d.h. um jenes seelische Wandlungsgeschehen, das Jung Individuationsprozess nennt.

## II. Das Ziel der Individuation

1) Ziel und Erfüllung des Individuationsprozesses ist die psychische Ganzwerdung des Menschen, seine "bewusste Ganzheit". "Der Individuationsprozess ist die empirische Verwirklichung der psychischen Totalität. Individualität ist die untrennbare strukturelle E i n h e i t des Individuums. Individuation ist die Bewusstwerdung dieser Einheit ...", schreibt T. Wolff (1959, S. 140).

Was versteht Jung unter psychischer Ganzheit? F.J. Kaune, der sich in einer kritischen Studie eingehend mit den ethischen Implikationen der Individuationslehre auseinandergesetzt hat, schreibt über den Ganzheitsbegriff Jungs: "Jung versteht die Ganzheit des Menschen vor allem in quantitativer Bedeutung, seine höchste Forderung heisst 'Vollständigkeit'" (Kaune 1967, S. 108). Diese Beurteilung ist insofern zutreffend, als für Jung die psychische Gesamtheit, in der vor allem auch das Unbewusst-Psychische miteingeschlossen ist, die entscheidende und notwendige Bedingung für die Ganzheit oder Ganzwerdung des Menschen darstellt. Entsprechend ist der Individuationsprozess ein Prozess der fortschreitenden Integration von unbewussten psychischen Inhalten ins Ich-Bewusstsein des Menschen. "Der Individuationsprozess ist die schrittweise Annäherung an die Inhalte und Funktionen der psychischen Gesamtheit und die Anerkennung ihrer Wirkung auf das Ego" (Wolff 1959, S. 61). Andererseits wäre es aber eine Verkennung der Individuationslehre und im konkreten des Individuationsprozesses, wollte man ausser acht lassen, dass sozusagen hinter dem Postulat der Vollständigkeit und Gesamtheit das Prinzip der Einheit und Ganzheit im qualitativen Sinne steht. Für Jung heisst Ganzwerdung immer auch Zentrierung, ein Sich-ausrichten auf eine Mitte. Ganzheit ist für ihn wesentlich Vereinigung (in der die vereinigenden Teile zu etwas Neuem verschmelzen), ist ein Zustand des Gleichgewichts. So ist denn auch das Mandala, das symbolische Bild der Individuation und des Selbst, ein Symbol der Vereinigung und der Mitte. Die Erschliessung der Gesamtheit seelischer Wirklichkeiten durch die Bewusstmachung, Anerkennung und Integration von Inhalten und Kräften des Unbewusst-Psychischen vollzieht sich zwar über weite Strecken im Sinne eines Prozesses der quantitativen Ganzwerdung, doch findet dieser erst dann seinen Abschluss und seine Erfüllung, wenn er den Menschen zu seinem Selbst und damit zu seiner qualitativen Ganzheit hingeführt hat.

2) Diese psychische Ganzheit ist allein über die Bewusstmachung, Assimilation und die Veränderung von "unbewussten Persönlichkeitskomponenten" (vgl. 'Von den Wurzeln des Bewusstseins' 1954, S. 591) erreichbar. In seiner allgemeinsten, aber auch kennzeichnendsten Bestimmung bedeutet der Individuationsprozess die schrittweise zu vollziehende Vereinigung der beiden Korrelate der psychischen Totalität: dem Bewusstsein und dem Unbewussten. Anschaulich beschreibt Jung das Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Unbewusstem in bezug auf dessen Bedeutung für den Individuationsprozess in 'The Integration of Personality' (zitiert nach F. Fordham 1959, S. 97): "Bewusstsein und Unbewusstes bilden zusammen eine Ganzheit. Wenn eines der beiden vom anderen unterdrückt oder beschädigt wird, wenn sie in Widerstreit stehen, soll es ein unparteiischer Kampf sein, der beiden Seiten dieselben Rechte einräumt, denn beides sind lebenswichtige Aspekte. Das Bewusstsein soll seine Vernunft und seinen Selbstschutz rechtfertigen dürfen, und das chaotische Leben des Unbewussten soll auf seine Weise, in einem uns erträglichen Masse, seine Chancen haben. Dies bedeutet gleichzeitig offener Konflikt und offene Zusammenarbeit. Doch paradoxerweise ist dies vermutlich der Sinn des menschlichen Lebens. Es ist das alte Spiel von Hammer und Amboss: Das geduldig zwischen ihnen liegende Eisen wird am Ende zu einer unzerbrechlichen Ganzheit, zum Individuum geformt. Dieser psychische Ablauf wird 'Individuationsprozess' genannt." Individuation geschieht für Jung wesentlich als und durch die Begegnung des Ichs, das als "Subjekt des Bewusstseins" fungiert, mit Inhalten des Unbewussten.

Welche Bedeutung hat aber das Unbewusste in der Komplexen Psychologie? Welchen Stellenwert innerhalb der psychischen Totalität misst Jung dem Unbe-

wussten zu? "Aus der praktischen Erfahrung ergibt sich", schreibt T. Wolff, "dass das Bewusstsein nicht identisch ist mit dem psychischen Leben als Ganzem; dieses enthält im Gegenteil weite, mit dem Ich-Bewusstsein nicht verbundene Bezirke. Wenn man ein allumfassendes Bewusstsein annähme, das keine psychischen Phänomene übersehen würde, so gäbe es theoretisch kein Unbewusstes. Das Bewusstsein ist aber gerichtet und differenziert, indem es aus dem totalen psychischen Material eine Auswahl trifft, und es ist deshalb unvermeidlich, dass eine grosse Anzahl psychischer Tatsachen nicht wahrgenommen werden. Diese Tatsachen bilden das Unbewusste" (Wolff 1959, S. 77). Jung nimmt nun - und darin geht er über Freud hinaus - eine Erweiterung und höchst bedeutsame Unterteilung der unbewussten Inhalte vor. Von den unbewussten Inhalten, die "zur persönlichen Psychologie des Individuums gehören" (Wolff 1959, S. 97), also beispielsweise all jene Inhalte, die dem Vergessen oder der Verdrängung anheimgefallen sind und die Jung in der Kategorie des "persönlichen Unbewussten" zusammenfasst, unterscheidet er die psychischen Tatsachen, die ausserhalb des persönlichen Erfahrungsbereichs des Individuums liegen und ordnet diese dem sogenannten "kollektiven Unbewussten" zu. "Die Inhalte des kollektiven Unbewussten sind Abbildungen dieser allgemeinen strukturellen Reaktion der Psyche und entsprechen daher einem Funktionsapparat, der die kollektiven, überall vorhandenen Gesetzmässigkeiten der psychischen Natur zum Ausdruck bringt, so wie sie allen Menschen zugrunde liegen, abgesehen von historischer und anderer Differenzierung. Sie sind 'Bereitschaftssysteme, die zugleich Bild und Emotion sind', Abbilder von instinktiven, das heisst psychischen notwendigen, einer Situation entsprechenden Reaktionen und werden daher Archetypen genannt" (Wolff 1959, S. 98).

Diese Archetypen oder "urtümlichen Bilder" sind die Tatsachen und Wirksamkeiten des kollektiven Unbewussten, sie "repräsentieren oder personifizieren gewisse instinktive Gegebenheiten der primitiven dunklen Psyche, der eigentlichen, aber unsichtbaren Wurzeln des Bewusstseins" (Jung: 'Das göttliche Kind' in Jung-Kerény, 'Einführung in das Wesen der Mythologie' 1942, S. 117). In 'Symbolik des Geistes' erklärt Jung die Bedeutung dieser unbewussten kollektiven Dominanten für das menschliche Seelenleben wie folgt: "Die Archetypen sind, ihrer Definition entsprechend, Faktoren und Motive, welche psychische Elemente zu gewissen (als archetypisch zu bezeichnenden) Bildern anordnen, und zwar in einer Art und Weise, die immer erst aus dem Effekt erkannt werden kann. Sie sind vorbewusst vorhanden und bilden vermutlich die Strukturdominanten der Psyche überhaupt ... Als Bedingungen a priori stellen die Archetypen den psychischen Spezialfall des dem Biologen vertrauten 'pattern of behavior' dar, welches allen Lebewesen ihre spezifische Art verleiht. Wie die Manifestationen dieses biologischen Grundplanes sich im Laufe der Entwicklung ändern können, so auch die des Archetypus. Empirisch gesehen ist aber der Archetypus innerhalb der Reichweite organischen Lebens überhaupt nie entstanden. Er tritt mit dem Leben auf den Plan" ('Symbolik des Geistes' 1948, S. 374). Diese unbewusst-kollektiven Faktoren, die jenseits des persönlichen Erfahrungsbereichs und der direkten Beeinflussbarkeit durch das Ich Verhalten und Erleben des Individuums entscheidend mitbestimmen, gilt es, vereinfacht gesagt, im Verlaufe des Individuationsprozesses als solche bewusst zu machen. Dies trifft besonders für jene Archetypen zu, "welche am häufigsten und intensivsten das Ich beeinflussen respektive stören. Es sind dies der Schatten, Anima und Animus" ('Aion', 1976, S. 17).

Für Jung ist das Unbewusste ein autonomer und eigentätiger Faktor im Wech-

selspiel mit dem Ich-Bewusstsein. Es erscheint in seinen Manifestationen wie eine verborgene personifizierte Macht, es gebärdet sich wie eine selbständige und unabhängige Persönlichkeit. So kann es beispielsweise "nicht nur 'wünschen', sondern auch seine eigenen Wünsche wieder aufheben" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', 1971, S. 182). Das Unbewusste 'verhält sich' aber nicht gänzlich bezugslos zum Bewusstsein. Es besteht vielmehr ein bestimmtes fundamentales Verhältnis zwischen diesen beiden Dimensionen der psychischen Totalität, das grundsätzlich in allen Reaktionen und Manifestationen des Unbewussten erkennbar ist. Es ist das für die Komplexe Psychologie so grundlegende Verhältnis der Komplementarität resp. der Kompensation. Jacobi schreibt dazu: "Eine entscheidende Fähigkeit des Unbewussten ist es nun, sich kompensatorisch zu verhalten und dem Bewusstsein, das ja normalerweise stets die individuelle und dem Aussen angepasste Reaktion auf die jeweilige Situation abgibt, eine aus der Menschheitserfahrung stammende, typische, den Gesetzen des Innen entsprechende Reaktion gegenüberzustellen und damit dem Menschen eine dem Total-Psychischen gemäße, ihm adäquate Haltung zu ermöglichen" (Jacobi 1940, S. 29). Das Bewusstsein, das für Jung nur die eine Dimension, den einen Pol des Total-Psychischen repräsentiert, strebt stets - zumindest in unserem Kulturraum und auf dem heutigen Stand der Bewusstseinsentwicklung - nach einer Uebermacht gegenüber dem Unbewussten, wodurch ein schwerwiegendes Ungleichgewicht entsteht. Das Unbewusste versucht dieses mangelnde Gleichgewicht zu kompensieren, "indem es diejenigen psychischen Tatsachen konstatiert, welche die Balance und der Zusammenhang mit dem Ganzen der Psyche im gegebenen Moment erfordert" (Wolff 1959, S. 78). Wie das Bewusstsein auf Anpassung an die Aussenwelt ausgerichtet ist, so das Unbewusste auf Anpassung nach innen, was im Endzweck im Sinne der ausgleichenden Selbstregulation der psychischen Totalität geschieht. Bewusstsein und Unbewusstes bilden für Jung in ihrer "polaren Koexistenz" (vgl. R. Hofstätter in 'Handbuch der Psychologie', Band IV, 1960, S. 562) die fundamentale Grundstruktur psychischen Seins. Die komplementäre Korrelation dieser beiden Grundfunktionen der psychischen Ganzheit des Menschen ist für die Jungsche Psychologie die entscheidende "kategoriale Voraussetzung" (vgl. Wolff 1959, S. 20). Die gesamte Dynamik des psychischen Geschehens ist für Jung denn auch von einer inneren Selbstregulation beherrscht, die nach einem Gleichgewichtszustand zwischen Bewusstsein und Unbewusstem hinstrebt. "Die Seele als ein selbstregulierendes System ist balanciert wie das Leben des Körpers. Für alle exzessiven Vorgänge treten sofort und zwangsläufig Kompensationen ein, ohne sie gäbe es weder einen normalen Stoffwechsel, noch eine normale Psyche. In diesem Sinne kann man die Kompensationslehre als eine Grundregel für das psychische Verhalten überhaupt erklären" ('Wirklichkeit der Seele', 1934, S. 90).

3) In Hinblick auf den Individuationsprozess ist nun die Frage von grosser Wichtigkeit: wie, d.h. in welcher Form und Gestalt sich das Unbewusste Ausdruck verschafft, es sich im menschlichen Seelenleben kompensatorisch zu manifestieren vermag. Grundsätzlich gilt: Die unbewussten psychischen Inhalte geben sich immer nur mittelbar zu erkennen. Diese können ihre Unbewusstheit nicht einfach 'abstreifen' und als solche in gleichsam unveränderter Gestalt das Prädikat der Bewusstheit annehmen, d.h. in die dem Bewusstsein zugängliche Welt realer Erscheinungen 'hinüberwechseln'. Ihre 'bewusste Form' ist immer eine veränderte, oft gar eine entstellte. Die wichtigsten Manifestationsbereiche unbewusster Tatsachen sind auf der persönlich-individuellen Ebene Symptome und Komplexe, das bildhaft-symbolische

Traumgeschehen sowie Phantasien und Visionen. Auf der überpersönlichen, kollektiven Stufe ist dies der gesamte mythologisch-religiöse Bereich. Als Ausdrucksformen oder Mittel der Äusserung sind im wesentlichen die Projektion und die Symbolisierung zu nennen. Symbole und Projektionen sind für Jung Produkte der autonomen Aktivität des Unbewussten. Im Gegensatz zur Begriffssprache des Bewusstseins ist die Sprache des Unbewussten eine Bildsprache.

Für den Individuationsprozess ist nun innerhalb des vielfältigen und komplexen Gebietes der Ausdrucksformen unbewusster Inhalte vor allem die symbolische Erscheinungsform von archetypischen Inhalten des kollektiven Unbewussten von grosser Bedeutung. Die Archetypen sind als solche unanschauliche psychoide Faktoren und darum nur in ihren symbolischen Erscheinungsformen erfahr- und erkennbar. Auf der Ebene der persönlichen Begegnung mit archetypischen Gehalten sind es vor allem die Träume, in denen sich die Archetypen symbolisch darstellen. Das Symbol hat eine verbindende Funktion, es verbindet das Unbewusste mit dem Bewusstsein, es ist eine "Uebersetzung des primitiven Ausdrucks des Unbewussten und seiner archaischen Inhalte in die Sprache des Bewusstseins" (Goldbrunner 1949, S. 171). Das Symbol hat nicht nur eine Hinweis- oder Zeichenbedeutung, sondern es ist der archetypische Inhalt selbst, der im Symbol seine Gestalt und Präsenz erreicht. Die Symbole erfüllen somit eine wichtige Brückenfunktion zwischen den beiden Polen der psychischen Totalität. Für den Individuationsprozess sind nun die in den Träumen hervortretenden Symbole insofern von ausserordentlicher Bedeutung, als das Ich allein über die Symbole in Träumen, Phantasien und Visionen den Zugang zum Unbewusst-Psychischen findet. Es sind die Symbole, die den Menschen auf seinem Individuationsweg zu führen vermögen.

4) Bis jetzt haben wir den Individuationsprozess lediglich in seiner allgemeinen und prinzipiellen Bedeutung skizziert. Die angestrebte Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem im Sinne der psychischen Ganzwerdung vermag aber nur derjenige zu erreichen, der den langen und beschwerlichen Weg der sich etappenweise vollziehenden Auseinandersetzung mit den wichtigsten Inhalten des Unbewussten zurückgelegt hat. Da es meiner Ansicht nach das Verständnis der einzelnen Etappen erleichtert und die wesentlichen Zusammenhänge dadurch transparenter werden, will ich die Darstellung der letzten Stufe des Individuationsprozesses vorziehen. Es ist die Stufe, auf der sich jenes entscheidende Ereignis abspielt, das man als den eigentlichen Individuationsakt bezeichnen kann und auf das alles Vorausgehende im vorbereitenden Sinne ausgerichtet ist. Dieser letzte Akt des Individuationsprozesses besteht in der Geburt des Selbst. Die Begegnung mit dem Selbst und seinen Symbolen ist sowohl Höhepunkt wie Erfüllung der Individuation, es ist der entscheidende Moment der Ganzwerdung, denn: "der Zweck der Individuation ist kein anderer, als das Selbst aus den falschen Hüllen der Person einerseits und der Suggestivgewalt unbewusster Bilder andererseits zu befreien" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 192). Was versteht aber Jung unter dem Selbst? Welche psychologische Bedeutung kommt dem Selbst ganz allgemein und im besonderen für den individuierten Menschen zu?

Der Begriff des Selbst ist bei Jung nur sehr schwer bestimmbar. Er ist in der Psychologie Jungs ein derart bedeutungsschwerer und vielschichtiger Begriff, dass er kaum auf eine einzige Grundbedeutung hin zu bestimmen ist. Je nach Perspektive, aus der man auf den Begriff oder auf das Bild des Selbst hinschaut, je nach Zusammenhang und Fragestellung hat das Selbst bei Jung ein anderes 'Gesicht'. Die im folgenden kurz aufgeführten Bedeutungen lassen vor allem die archetypische Dimension hinsichtlich der Viel-

falt der Symbole und Projektionen unberührt.

Wie das Ich als Subjekt meines Bewusstseins fungiert, ist das Selbst "Subjekt meiner gesamten also auch unbewussten Psyche". "Das Selbst ist nicht nur der Mittelpunkt, sondern auch jener Umfang, der Bewusstsein und Unbewusstes einschliesst; es ist das Zentrum dieser Totalität, wie das Ich Bewusstseinszentrum ist" ('Traumsymbole des Individuationsprozesses', Eranos-Jahrbuch 1935, S. 13). Das Selbst ist somit bewusstseinstranszendenter Natur. Es ist Mittelpunkt und Umfang jener Gesamtpersönlichkeit, in der die bewusste oder Ich-Persönlichkeit nur noch einen Teil derselben repräsentiert. Das Selbst ist für Jung aber auch gleichbedeutend mit Individualität. Es ist identisch mit der anlagemässig gegebenen besonderen Eigenart des einzelnen Menschen, oder wie es Jung auch bestimmt: "der vollständigste Ausdruck der Schicksalkombination, die man Individuum nennt" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 263).

Das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Selbst sieht Jung - und das ist für die Individuationslehre von fundamentaler Bedeutung - folgendermassen gear- tet: "Das Selbst an sich kann nicht erfasst werden, sein Wesen und seine Wirkungen bilden sich aber in symbolischer Anschauung im Bewusstsein ab. Da- durch wird das Ego verwandelt und der psychischen Totalität angereicht. Das verwandelte Ich ist die bewusste Individualität, die empirische Erschei- nungsform des Selbst" (Wolff 1959, S. 61). Jung selbst schreibt in 'Die Be- ziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten' (S. 263): "Mit der Empfin- dung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, sondern anhängt, und um wel- ches es gewissermassen rotiert, wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht. Ich gebrauche das Wort 'Empfindung', um damit den Wahrnehmungscharakter der Beziehung von Ich und Selbst zu kennzeichnen. In der Beziehung ist nichts Erkennbares, denn wir vermögen über Inhalte des Selbst nichts auszusagen. Das Ich ist der einzige Inhalt des Selbst, den wir kennen. Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekann- ten und übergeordneten Subjekts." Dabei ist es von grösster Wichtigkeit, dass das Ich durch diese entscheidende Umwandlung des Persönlichkeitsgefü- ges in seinen Funktionen, die ihm als Subjekt des Bewusstseins zukommen, unbeeinträchtigt bleibt. Wird es auch als Zentrum der Persönlichkeit 'ent- thront', so bleibt es doch Zentrum des Bewusstseins und als solches 'verant- wortlich' für die lebensnotwendige Anpassung nach aussen. So kann "die be- wusste Ganzheit" des Menschen nur "in einer glücklichen Vereinigung von Ich und Selbst" bestehen, "wobei beide ihre wesentlichen Eigenschaften bewahren" ('Von den Wurzeln des Bewusstseins', S. 593). Damit aber eine solche ge- glückte Vereinigung Wirklichkeit werden kann, ist gerade "die Verankerung des Ich in der Bewusstseinswelt und die Verstärkung des Bewusstseins durch möglichst genaue A n p a s s u n g ... von grösster Wichtigkeit" ('Aion', S. 33). Denn es ist die entscheidende Gefahrenquelle des Individuationspro- zesses, dass das Ich sich in der Auseinandersetzung mit dem Unbewussten als zu schwach erweist, "um dem einbrechenden Zustrom unbewusster Inhalte den nötigen Widerstand zu leisten" ('Von den Wurzeln des Bewusstseins', S. 593). Die Folge ist eine Assimilation des Ich vom Unbewussten, "wodurch eine Ver- wischung und Verdunkelung des Ichbewusstseins und eine Identität desselben mit einer vorbewussten Ganzheit entsteht" ('Von den Wurzeln des Bewusst- seins', S. 593). Selbstwerdung bedeutet für Jung keineswegs Ueberwindung oder Schwächung des Ichs an sich, sondern vielmehr gerade seine Stärkung und Differenzierung hinsichtlich seiner ursprünglichen und eigentlichen Funktion im Ganzen der Persönlichkeit, d.h. seiner Funktion: Subjekt des

Bewusstseins zu sein. Dies allerdings verlangt die 'Zurückweisung' seines Anspruchs: Subjekt der gesamten Persönlichkeit zu sein.

Das Selbst hat bei Jung auch eine archetypische Bedeutung. Als Archetypus äussert sich das Selbst in verschiedenen Symbolisierungen. Das Grundmotiv des Selbst erscheint sowohl auf der persönlichen wie kollektiven Ebene in mannigfacher symbolischer Gestalt, d.h. sowohl in den Träumen und Phantasien des Individuums wie auch in mythologischen resp. religiösen Vorstellungen und Bildern unterschiedlichster Kulturen und Epochen. Im Werk Jungs nimmt die Erforschung der Manifestations- und Ausdrucksformen des Selbst einen grossen Raum ein. Ins Geheimnis des Selbst eindringen zu können, ist eines der zentralen Anliegen seines Schaffens. An dieser Stelle kann aber nur auf das für den Individuationsprozess wichtigste Symbol des Selbst hingewiesen werden, nämlich auf das 'Mandala', das ein Symbol der Vereinigung ist. Jacobi beschreibt Bedeutung und formale Struktur der Mandalas wie folgt: "Sie sind die bedeutsamsten Sinnbilder des Selbst, der seelischen Ganzheit; Jung bezeichnet sie als 'Kernatome' der Psyche. Sie gehören zu den ältesten religiösen Symbolen der Menschheit und sind schon im Paläolithikum anzutreffen. Wir begegnen ihnen in allen Kulturen und bei allen Völkern, vor allem aber im buddhistischen Glaubensbereich, wo sich ihre künstlerisch schönsten und einprägsamsten Beispiele finden lassen. Ihre häufigste Erscheinungsweise ist der Kreis oder das Quadrat; viele haben aber auch Blumen-, Kreuz- oder Radform mit deutlicher Neigung zur Vierzahl. Die eigenartige Symbolik der Mandalas zeigt fast überall dieselbe Gesetzmässigkeit, die sich in einer typischen, symmetrischen Anordnung ihrer Elemente kundtut, wobei diese stets auf die Bildmitte bezogen sind. Diese Gebilde drücken jedoch nicht nur eine Ordnung aus, sondern bewirken auch eine solche. Darum wird ihrer meditierenden Betrachtung im Osten seit jeher eine innerseelische Ausgewogenheit bewirkende, heilmachende Kraft nachgesagt" (Jacobi 1965, S. 72).

Beim modernen Menschen unseres Kulturbereichs ist der religiöse Aspekt des Mandala in den Hintergrund getreten. Die vom Unbewussten spontan produzierten Mandalas, sei es in Träumen, Visionen oder in Zeichnungen, haben kaum mehr einen religiösen Motivcharakter. Im Mittelpunkt des Mandala-Bildes steht häufig ein Stern, eine Sonne, eine Blume, ein wertvoller Stein, eine mit Wasser oder Wein gefüllte Schale oder auch eine menschliche Figur. Aber auch ein viereckiger Garten mit einem zentralen Blumenbeet oder ein Platz mit einem Brunnen in seiner Mitte kann eine Mandalabedeutung haben. Die Mandalas sind für den Individuationsprozess insofern von einer entscheidend praktischen Bedeutung, als sie durch ihr Erscheinen in den Träumen über die Bereitschaft zum Individuationsprozess wie auch über seinen Verlauf orientieren. Vorzugsweise erscheint das Mandalasymbol zu einem Zeitpunkt, in dem die seelische Ganzwerdung entweder besonders dringlich ist (das Erscheinen eines Mandala hat hier kompensatorische Funktion), oder aber eine besondere Erfüllung erfahren kann oder hat.

Wenn für die Besprechung der einzelnen Etappen des Individuationsweges auch auf die Schilderung der entsprechenden symbolischen Darstellungen im Traumgeschehen verzichtet werden muss, so ist doch stets davon auszugehen, dass das Traumgeschehen Spiegel und Echo des konkreten Verlaufs des Individuationsprozesses ist: Die "Traumsymbole des Individuationsprozesses sind im Traume auftretende Bilder archetypischer Natur, welche den Zentrierungsvorgang beziehungsweise die Herstellung eines neuen Persönlichkeitszentrums schildern" ('Psychologie und Alchemie', 1972, S. 59).

### III. Voraussetzungen des Individuationsprozesses

Jung spricht nicht nur bezüglich des relativ spezifischen Geschehens des Individuationsprozesses von menschlicher Individuation, sondern er verwendet den Individuationsbegriff auch in einem weiteren und allgemeinen Sinne. So sieht er im gesamten psychischen Entwicklungsverlauf des Menschen eine Art Drang zur Individuation wirksam. Dieses allgemein gefasste Individuationsprinzip hat für alle wesentlichen seelischen Entwicklungsschritte Gültigkeit, es ist ein Grundprinzip menschlichen Lebens schlechthin. Entsprechend diesem allgemeinen Individuationsbegriff postuliert Jung einen "natürlichen Individuationsprozess", der sich klar vom hier zu besprechenden spezifischen und "künstlichen Individuationsprozess" abhebt und im Sinne einer allgemeinen treibenden Kraft zugunsten einer fortschreitenden seelischen Reifung und Differenzierung zu verstehen ist. Reifung und Differenzierung können aber je nach den Zielsetzungen einzelner Lebensabschnitte unterschiedliche inhaltliche Bedeutungen haben. Für Jung ist der menschliche Lebenslauf im wesentlichen in zwei Abschnitte unterteilt, die durch zwei grundverschiedene Zielsetzungen geprägt sind und in denen der 'natürlichen Individuation' eine unterschiedliche Bedeutung zukommt.

Jung vergleicht das Leben mit dem Sonnenlauf: "Am Morgen gewinnt die Sonne stetig an Kraft, bis sie zuletzt strahlend und heiss die Mittagshöhe erreicht" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 80). Diese erste Tageshälfte kommt der ersten Lebensphase gleich, die vom "Naturzweck" geprägt ist, der "die Erzeugung von Nachkommenschaft und alle Geschäfte des Brutschutzes, wozu Gelderwerb und soziale Stellung gehören," umfasst ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 80). Dieser Lebensmorgen ist durch Expansion und Anpassung an die Umwelt charakterisiert, in ihm geht es darum, sich in der Welt einzurichten und die dazu notwendigen Mittel der Erkenntnis und der Kommunikation zu entwickeln.

Mit dem Erreichen des Lebensmittags tritt der Mensch nach Jung in eine grundlegend veränderte Daseinssituation ein: "Was in der geheimen Stunde des Lebensmittags geschieht, ist die Umkehr der Parabel, die Geburt des Todes. Das Leben in der zweiten Lebenshälfte heisst nicht Aufstieg, Entfaltung, Vermehrung, Lebensüberschwang sondern Tod; denn sein Ziel ist das Ende. Seine-Lebenshöhe-nicht-Wollen ist dasselbe wie Sein-Ende-nicht-Wollen. Beides ist: Nicht-leben-Wollen. Nicht-leben-Wollen ist gleichbedeutend mit Nicht-sterben-Wollen. Werden und Vergehen ist dieselbe Kurve" ('Wirklichkeit der Seele', 1934, S. 216). In psychologischer Hinsicht heisst dies nun: "Um die Lebensmitte herum verändert sich die psychische Situation und damit die Psychologie des Individuums. Die psychische Energie, die bisher im Ausbauen und Festigen der persönlichen Einstellung und der sozialen Lage investiert war, wendet sich nun demjenigen Objekt zu, das bis dahin im Hintergrund stand, nämlich der Psyche selbst mit ihrem spezifischen Leben und ihren besonderen Anforderungen. Das Bewusstsein muss sich von der Erfassung der Aussenwelt der Erfassung des Psychischen zuwenden, und das Ego sieht sich nunmehr in einer Lage, wo es nicht mehr die Suprematie besitzt, sondern wo noch andere Faktoren ihr Recht verlangen. Denn es scheint zur Vollendung des menschlichen Lebens zu gehören, dass nicht nur die Anpassung nach aussen, sondern auch die Anpassung nach innen konsequent und objektiv geleistet werde" (Wolff, S. 143). Oder wie es Jung zusammenfasst: "Was die Jugend aussen fand und finden musste, soll der Mensch des Nachmittags innen

f i n d e n" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 81). Dies bringt eine "Umwertung früherer Werte" mit sich. Die ehemaligen Ideale verblassen. Eine tiefgreifende Krise ist häufig die Folge. Oft manifestiert sich bei dieser Gelegenheit das psychische Gesetz des Gegensatzes in problematischer Weise: "Nicht wenige, die in die Konflikte des Gegensatzproblems hineingeraten sind, werfen alles, was ihnen früher für gut und erstrebenswert galt, über Bord und versuchen, im Gegensatz zu ihrem früheren Ich weiterzuleben" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 81). Wie auch immer sich die Lebenswende beim Einzelnen auswirkt, die zweite Lebensphase ist wesentlich von der Aufgabe geprägt, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen. Es gilt bisher vernachlässigte, unentwickelte und als minderwertig unterdrückte Seiten der eigenen Persönlichkeit zu anerkennen, was mit Wandlungen und Umgestaltungen im Persönlichkeitsgefüge unabtrennbar verbunden ist.

Vergleicht man nun diese psychische Grundsituation der Lebenswende und der zweiten Lebenshälfte mit den bisherigen Ausführungen zum ('künstlichen') Individuationsprozess, so wird sofort klar: der Individuationsprozess stellt ein Entwicklungsgeschehen dar, das nur für den Menschen möglich und sinnvoll ist, der seinen Lebensmittag erreicht hat und mit der geschilderten seelischen Situation der zweiten Lebensphase konfrontiert ist. Individuation im Sinne des 'künstlichen' Individuationsprozesses ist ausschliesslich für den sogenannten reifen Menschen ein gangbarer Weg. Die Notwendigkeit der Anpassung nach innen ist die entscheidende Voraussetzung dazu.

Welches sind nun aber die konkreten Voraussetzungen, die im Einzelfall erfüllt sein müssen, damit der Individuationsweg (im Sinne des 'künstlichen' Individuationsprozesses) überhaupt erkannt und sein Ziel auch erreicht werden kann? Eine zusammenfassende Antwort gibt Goldbrunner: Der " 'Weg der Mitte' ... wird gegangen aus seelischer Not, sei es in der Analyse, veranlasst durch eine Neurose, sei es durch die Lebenssituation, die einen durchrüttelt, so dass er sich auf die Wesensmitte zurückziehen muss und sie durch Zwang auch findet. Es gibt noch die Möglichkeit zur Individuation aus dem inneren Drang, die Wahrheit zu finden und zu erringen. Der wissenschaftlichen Neugier jedoch wehren die 'Götter' den Zutritt, das heisst der Betreffende verfällt der Rache der unterirdischen Mächte. Die Inflation durch Aktivierung des kollektiven Unbewussten wird zum Verhängnis: Die Geister, die er rief, er wird sie nicht mehr los! Nur wenn der innerste Kern der Persönlichkeit hinter dem Suchen nach Weisheit steht, dann zeigt sich der 'Stein der Weisen' " (Goldbrunner 1949, S. 127). Ob nun seelische Not oder Wahrheitsdrang Anlass für den Individuationsprozess ist, letztlich entscheidend ist die innere Entschlossenheit, die existentielle Dringlichkeit, aus der das Individuum allein die Kraft beziehen kann, um die Begegnung mit den Mächten des Unbewussten erfolgreich zu bestehen.

Wie schon im Zitat Goldbrunners angesprochen, gibt es grundsätzlich zwei verschiedene Anlässe, aufgrund derer der Individuationsprozess in Gang kommen kann. Der eine Anlass ist die Analyse. Die analytische Situation bzw. die therapeutische Zielsetzung der Analyse macht den Individuationsprozess oft als die unumgängliche Voraussetzung für eine Heilung (im weiteren Sinne verstanden) nötig. Die Situation der Analyse gibt gleichzeitig auch einen geeigneten äusseren Rahmen für den erfolgreichen Verlauf des Individuationsprozesses ab. Es kann aber auch eine 'natürliche', sogenannte "archetypische Situation", in der der Mensch aufgrund äusserer Lebensumstände mit dem Erlebnis der Wirkung eines Archetyps konfrontiert wird, Anlass für den Individuationsprozess sein. In beiden Situationen ist es jedoch unerlässlich,

dass eine psychologische Beziehung zu einem anderen Menschen besteht, "welcher der Problematik objektiv gegenübersteht, das heisst nicht selber in sie verwickelt ist. Im Falle der Analyse ist es der professionelle Psychologe, im Falle der spezifischen Lebenssituation ein Mensch, der selber die Erfahrung des Objektiv-Psychischen (d.i. das kollektive Unbewusste) gemacht hat und die nötigen psychologischen Kenntnisse besitzt. Die Relation zum anderen ist deshalb unerlässlich, weil dieser dem autonomen Prozess gegenüber die besondere m e n s c h l i c h e W i r k l i c h k e i t vertritt und dem Subjekt dadurch das Festhalten und die Differenzierung seiner menschlichen Beziehungsfunktion ermöglicht. Nur indem die Beziehungsfunktion in ihrer Integrität erhalten bleibt, ist dem kollektiven Psychischen gegenüber ein objektiver Standpunkt gewährleistet" (Wolff, S. 147). Wenn Jung auch ausdrücklich einen ausser-analytischen Weg zur Selbstfindung anerkennt, so beruhen doch seine Beschreibungen des Individuationsprozesses auf Beobachtungen und Erfahrungen des 'analyse-internen' Individuationsverlaufs. Die Situation der Analyse ist in mancher Hinsicht für den Individuationsprozess die prädestinierteste.

#### IV. Die Etappen des Individuationsweges

1) Jung betont ausdrücklich, dass der Individuationsprozess trotz seines progressiven Verlaufs grundsätzlich nie als abgeschlossen zu denken ist. Diese prinzipielle 'Endlosigkeit' des Individuationsgeschehens beruht aber nicht etwa darauf, dass eine unabsehbare Folge einzelner Etappen zu durchlaufen wäre. Es sind vielmehr folgende zwei Gründe dafür verantwortlich zu machen: Einerseits ist die nachfolgend dargestellte Stufenfolge nur eine relative, insofern diese nicht kontinuierlich durchschritten werden kann, da sich immer wieder Verirrungen, Stagnierungen und Rückschritte einstellen. Andererseits sind die schon 'bewältigten' Etappen gemäss einer Spiralbewegung auf fortschreitend 'höheren' Stufen, d.h. in einem stets vertiefteren Sinne, wiederholt zu durchlaufen. Diese Rhythmik des Individuationsgeschehens zeigt sich auch im Traum: "Der Weg zum Ziel ist zunächst chaotisch und unabsehbar, und nur ganz allmählich mehren sich die Anzeichen einer Zielgerichtetheit. Der Weg ist nicht gradlinig, sondern anscheinend zyklisch. Genauere Kenntnis hat ihn als S p i r a l e erwiesen: die Traum motive kehren nach gewissen Intervallen immer wieder zu bestimmten Formen zurück ..." ('Psychologie und Alchemie', 1972, S. 43).

2) Bevor nun die einzelnen Etappen kurz skizziert werden können, bedarf es noch einer Ergänzung zu den bisherigen Ausführungen. Bis jetzt haben wir den Individuationsprozess als einen Prozess der Vereinigung des Ich-Bewusstseins mit dem Unbewusst-Psychischen mit dem Ziel der psychischen Ganzwerdung beschrieben. Die Auseinandersetzung des Ichs mit Inhalten und Kräften des Unbewussten ist denn auch der entscheidende und beherrschende Aspekt des Individuationsgeschehens, er ist aber nicht sein einziger. Der Individuationsprozess ist in einem gewissen Sinne ein mehrdimensionales Geschehen. So können aufgrund der Ausführungen Jungs neben der Dimension der Auseinandersetzung mit dem Unbewussten für den Individuationsprozess noch zwei weitere Dimensionen bestimmt werden: Der Individuationsprozess ist nämlich einerseits auch gleichbedeutend mit der "Entfaltung der von Jung aufgestellten

typologischen Grundzüge und Merkmale des Individuums", d.h. mit der fortschreitenden "Differenzierung seiner Einstellungs- und Funktionsweisen" (Jacobi 1965, S. 46); andererseits hat für Jung Individuation auch die Bedeutung einer Befreiung der Individualität aus der Kollektiv-Psyche. Zu diesen beiden zusätzlichen Aspekten des Individuationsgeschehens ist hier kurz folgendes zu sagen:

Ganzwerdung heisst für Jung auch Ueberwindung des Ungleichgewichtes hinsichtlich einer einseitigen Entwicklung der beiden Einstellungsweisen: Introversion-Extraversion und der vier 'Orientierungsfunktionen' des Bewusstseins (Empfinden, Denken, Fühlen und Intuition). Dies bedingt, die bisher vernachlässigten Funktionen zu entwickeln und zu differenzieren. Da die Jungsche Typenlehre hier nicht dargestellt werden kann, muss die Erwähnung genügen, dass es sich bei diesem Aspekt der psychischen Ganzwerdung durchaus um eine Entwicklung zu einer 'seelischen Vollständigkeit' handelt, denn es geht hier darum, die Möglichkeiten und Formen des Weltbezuges in ihrer Gesamtheit zur Entfaltung zu bringen. L. Schlegel fasst die Bedeutung dieser Dimension oder Forderung des Individuationsprozesses mit folgenden Worten zusammen: "Die fruchtbare Auseinandersetzung durch Entwicklung auch der bisher wenig berücksichtigten und deshalb noch undifferenzierten Einstellung und Funktion entspricht einer **I n d i v i d u a t i o n**. Diese erneuert das Verhältnis zu Welt und Geist, führt zu einer Bereicherung des Individuums und verleiht Bestimmtheit und Harmonie. Sie ermöglicht dem Individuum eine bedeutend grössere Unabhängigkeit von äusseren Bedingungen. Die Individuation führt zu einer Befreiung von der Identität mit einzelnen Funktionen, zu einem vierfachen 'nirdvanda' ('frei von Gegensätzen'). Dass alle Funktionen gleichermaßen zur Orientierung des Bewusstseins beitragen, was auch durch einen harmonisch-rhythmischen Wechsel des Standpunktes geschehen kann, entspricht höchster Lebenskunst, die wir zwar immer anzustreben haben, die wir aber nie vollkommen zu erfüllen vermögen" (Schlegel 1973, S. 42).

Kann die Zielsetzung des harmonisch-rhythmischen Wechsels in der Ausrichtung auf Welt als ein Teilaspekt der psychischen Ganzheit betrachtet werden, so tritt das Ziel der Ganzheit für die nun zu besprechende Dimension des Individuationsprozesses in den Hintergrund. Denn, wo es die Befreiung des "Selbst aus den falschen Hüllen der Persona" ist, die den Zweck des Individuationsprozesses darstellt, erscheint Individuation in einem veränderten Licht, bekommt sie einen anderen Sinn. In dieser Dimension des Individuationsprozesses geht es um die Herausbildung der Individualität aus der Kollektiv-Psyche, d.h. um die Befreiung von der Identifikation mit jenem Persönlichkeitsteil, der eine kollektiv geprägte Schutzpersönlichkeit im Dienste der Anpassung an die Umwelt ist. Die Auseinandersetzung mit diesem "willkürlich zurechtgeformten Persönlichkeitsbild" (vgl. Wolff, S. 143), das Jung "Persona" nennt, bringt zwar einen gewissen Abbau oder vielmehr eine Relativierung einseitig (d.h. zuungunsten anderer Funktionen) entwickelter Funktionen mit sich, insofern diese hinsichtlich ihrer Dominanz gerade das Persona-Bild inhaltlich bestimmen. Doch sind das 'flexible Gleichgewicht' zwischen den Einstellungs- und Funktionsweisen und die 'Individualisierung' als Folge der Befreiung der Individualität aus einer kollektiv normierten Scheinpersönlichkeit zwei Zielsetzungen, zwischen denen nur schwerlich ein gemeinsamer Bezug erkannt werden kann. Es ist letztlich die Frage, ob denn eine 'höhere Identität' zwischen dem Wert: Entfaltung aller wesentlichen Möglichkeiten, die dem Menschen als solchem, d.h. als Gattungswesen zukommen, und dem Wert der Verwirklichung jener besonderen "Schicksalskombination, die man Individuum nennt", denkbar ist.

Die Befreiung des Selbst aus der Hülle der Persona kann also insofern als eine weitere Dimension des Individuationsprozesses betrachtet werden, als die sogenannte "Objektivierung" der Persona-Persönlichkeit von Jung selbst als Zweck der Individuation bestimmt ist. Andererseits aber behandelt Jung das Problem dieser objektivierenden Auseinandersetzung mit der Persona auch im Sinne der ersten Stufe auf dem Weg zur Individuation. Entsprechend behandeln auch die Jung-Rezensenten das Persona-Thema uneinheitlich. Ob man aber in der bewussten Konfrontation mit der Persona den ersten entscheidenden Schritt auf dem Individuationsweg oder eine durchgehende Dimension des Individuationsprozesses sehen will, es bleibt ein wichtiges Charakteristikum der Individuationslehre, dass für Jung nur derjenige zu sich selbst finden und sich selbst verwirklichen kann, der der Herrschaft des Kollektiven zu trotzen vermag.

3) In 'Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten' findet sich die folgende zusammenfassende Umschreibung der Persona, die Jung auch die "bewusste Persönlichkeit" nennt (S. 172): "Diesen oft mit viel Mühe zustande gebrachten Ausschnitt aus der Kollektivpsyche habe ich als *P e r s o n a* bezeichnet. Das Wort *P e r s o n a* ist dafür wirklich ein passender Ausdruck, denn persona ist ursprünglich die *M a s k e*, die der Schauspieler trug und welche die Rolle bezeichnete, in der der Spieler auftrat. Wenn wir nämlich an das Wagnis herantreten, eine genaue Untersuchung dessen vorzunehmen, was als persönliches und als unpersönliches Material zu gelten hat, so geraten wir bald in grösste Verlegenheit, denn wir müssen auch von den Inhalten der Persona im Grunde genommen dasselbe aussagen, was wir vom kollektiven Unbewussten sagten, nämlich, dass es allgemein sei. Nur vermöge des Umstandes, dass die Persona ein mehr oder weniger zufälliger oder willkürlicher Ausschnitt aus der Kollektivpsyche ist, können wir dem Irrtum verfallen, sie auch in toto für etwas 'Individuelles' zu halten; sie ist aber, wie ihr Name sagt, nur eine Maske der Kollektivpsyche, *e i n e M a s k e*, die *I n d i v i d u a l i t ä t v o r t ä u s c h t*, die andere und einen selber glauben macht, man sei individuell, während es doch nur eine gespielte Rolle ist, in der die Kollektivpsyche spricht. Wenn wir die Persona analysieren, so lösen wir die Maske auf und entdecken, dass das, was individuell zu sein schien, im Grunde kollektiv ist, dass m.a.W. die Persona nur die Maske der Kollektivpsyche war. Im Grunde genommen ist die Persona nichts 'Wirkliches'. Sie ist ein Kompromiss zwischen Individuum und Sozietät über das, 'als was Einer erscheint'. Er nimmt einen Namen an, erwirbt einen Titel, stellt ein Amt dar, und ist dieses oder jenes. Dies ist natürlich in einem gewissen Sinne wirklich, jedoch im Verhältnis zur Individualität des Betreffenden wie eine sekundäre Wirklichkeit, eine blosse Kompromissbildung, an der manchmal andere noch vielmehr beteiligt sind als er. Die Persona ist ein Schein, eine zweidimensionale Wirklichkeit, wie man sie scherzweise bezeichnen könnte."

Trotz dieser Scheinwirklichkeit der Persona kommt ihr in der Bedeutung eines "komplizierten Beziehungssystem zwischen dem individuellen Bewusstsein und der Sozietät" eine wichtige Anpassungsfunktion zu. Ihr Aufbau in der ersten Lebensphase ist denn auch eine absolute Notwendigkeit, um in der Welt überhaupt bestehen zu können. Doch bedeutet die "Konstruktion einer kollektiv passenden Persona" immer eine "gewaltige Konzession an die Aussenwelt, ein wahres Selbstopfer, welches das Ich geradewegs in eine Identifikation mit der Persona hineinzwingt" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 212). Und es ist diese Identifikation, die den Menschen von seinem eigentlichen Wesen, von seinem Selbst sich entfremden lässt und ihn

"entindividualisiert". Die Entledigung "seiner selbst zugunsten einer künstlichen Persönlichkeit" bleibt nicht ungestraft. Weil das "unbewusste Selbst doch nicht dermassen verdrängt werden" kann, "dass es sich nicht mehr bemerkbar machen würde" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 173), stellen sich häufig die "bewusste Persönlichkeit" störende und bedrohende Reaktionen des Unbewussten ein, wie "Launen, Affekte, Ängste, Zwangsvorstellungen, Schwächen, Laster usw." Die Identifikationen mit der sozialen Rolle sind auch "ergiebigste Neurosenquellen". Denn: "In dem Masse, in welchem die Welt das Individuum zur Identifikation mit der Maske herauslockt, ist das Individuum auch der Einwirkung von Innen preisgegeben ... Von Innen drängt sich ein Gegenteil auf, ja es ist, als ob das Unbewusste mit derselben Macht das Ich unterdrückte, mit der letzteres von der Persona angezogen wird" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 214).

Für den Individuationsprozess ist es nun das entscheidende erste Gebot, die Persona zu 'objektivieren', d.h., sie als dasjenige zu erkennen, was sie in Tat und Wahrheit ist: eine Maske. Es gilt sich die Identifikation mit ihr mit aller Deutlichkeit bewusst zu machen und sie zu überwinden. Diese Distanzierung von der sozialen Rolle oder was gleichbedeutend ist: die Relativierung seiner 'bewussten Persönlichkeit' ist eine unbedingte Voraussetzung für die Selbst-Werdung, für die Verwirklichung der psychischen Ganzheit. Um nochmals auf die Doppelbedeutung der Auseinandersetzung mit der Persona zu sprechen zu kommen, könnte man diese vielleicht mittels folgender Unterscheidung verständlich machen: Wo mit dieser Auseinandersetzung die eigentliche Entdeckung gemeint ist, dass die vermeintlich eigene Persönlichkeit in Wirklichkeit zur Hauptsache eine personahafte Scheinpersönlichkeit ist, handelt es sich gleichsam um den ersten Akt im 'Drama' der Individuation. Wo man aber von der Befreiung von den Identifikationen mit den Inhalten der Persona spricht, was nur allmählich in Form einer permanenten Auseinandersetzung geleistet werden kann, ist das Persona-Problem selbst Thema dieses Dramas.

Bedeutet die Objektivierung der Persona eine Auseinandersetzung mit der Kollektivpsyche, so wie sich diese in der äusseren, realen und dem Bewusstsein direkt zugänglichen Welt in Form sozialer Erwartungen, Normen und Zwängen darstellt, so geht es bei den folgenden Schritten auf dem Individuationsweg um die Auseinandersetzung mit der 'unbewussten Seite' des Kollektiv-Psychischen, d.h. mit der "Suggestivgewalt unbewusster Bilder" (vgl. S. 34ff.). Was nun aber diese unbewusste Seite anbelangt, "so bewegen wir uns hier in einer dunklen Innenwelt, welche bedeutend schwerer zu verstehen ist, als die jedem zugängliche Psychologie der Persona" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 192). Das 'Hinuntersteigen' ins Reich des Unbewussten, das nach Jung im Mythos der 'Nachtmeerfahrt' (vgl. Frobenius: 'Das Zeitalter des Sonnengottes', 1904) eine mythologische und in 'Faust II' eine dichterische Darstellung gefunden hat, stellt nun die schwierige Hauptaufgabe auf dem Weg zur Individuation dar.

4) Das "psychische Objekt", dem das Ich auf seiner Reise durch die Welt des Unbewusst-Psychischen zuerst gegenübertritt, ist sein eigener "Schatten", in dem all jene dunklen Eigenschaften vereinigt sind, die das sich mit der Persona identifizierende Ich ins Unbewusste verdrängt hat. Wolff (1959, S. 152) beschreibt die Gestalt des Schattens folgendermassen: "Wie die Persona alles das enthält, was man den äusseren kollektiven Werten entsprechend vor sich selbst und den anderen sein und darstellen will, so erscheint im Schat-

ten alles, was ebenfalls zur kollektiven menschlichen Natur gehört, was man aber aus moralischen, ästhetischen, gedanklichen und anderen Gründen verwirft und nicht aufkommen lässt, weil es mit den bewussten Prinzipien nicht übereinstimmt und als unpraktisch oder unsinnig erscheint; weswegen die Wirksamkeit des Schattens öfter einem Kobold gleicht, der einen mit den unerwartetsten und unangenehmsten Streichen überrascht und erschreckt. Er ist dort am Werke, wo man sich gehen lässt, wo einem eine Dummheit passiert, wo man zu seinem eigenen Entsetzen in einer anscheinend selbstlosen Tat auch höchst egoistische Gefühle entdeckt oder neben einem hohen Gefühl eine niedrige Kritik des Objektes auftaucht, oder wo man sich auf Gemeinheiten er- tappt." Der Schatten enthält alle Un- und Gegenwerte des Ichs. Dies können Eigenschaften, Charakterzüge, Wesenheiten und Persönlichkeitsanteile sein. In dieser Bedeutung des "dunklen Bruders" des Ichs gehört der Schatten dem persönlichen Unbewussten an. Jung spricht hier vom "persönlichen Schatten". Es gibt aber auch einen archetypischen, kollektiv genannten Schatten, der den "gefährlichen Aspekt der nicht anerkannten dunkeln Hälfte des Menschen" repräsentiert. Er ist eine Art Verkörperung des Abgründigen in der menschlichen Natur und Inbegriff des Absolut-Bösen. Bei dem persönlichen und dem kollektiven Schatten handelt es sich aber nicht um zwei verschiedene Gestalten des Unbewussten, sie sind in Wirklichkeit zu einem einzigen unbewussten Bild verschmolzen. In den Träumen und Phantasien erscheint der Schatten oft in der personifizierten Form einer dunklen, bösen und minderwertigen Figur.

Die Konfrontation mit dem Schatten, seine Integration, d.h. seine Bewusstmachung als eine Wirklichkeit der eigenen Person ist die erste Aufgabe, die das Ich auf seiner Nachtmeerfahrt zu lösen hat. "Der Schatten ist das dunkle und peinliche Tor, das durchschritten werden muss auf dem Wege zum kollektiven Unbewussten. Seine Einbeziehung ist der Beginn der objektiven Einstellung zur eigenen Persönlichkeit" (Goldbrunner 1949, S. 129). Diese Einbeziehung oder, wie es Jung auch nennt, Realisierung des Schattens verlangt eine schonungslose Selbstkritik und setzt einen "beträchtlichen Aufwand an moralischer Entschlossenheit" voraus, "handelt es sich bei dieser Realisierung doch darum, die dunkeln Aspekte der Persönlichkeit als wirklich vorhandenen anzuerkennen" ('Aion', S. 17). Da der Schatten meist auf die Mitmenschen projiziert ist - und zwar auf solche gleichen Geschlechts, weil der Schatten das gleiche Geschlecht wie das Ich aufweist - geht es in konkreter Hinsicht vor allem darum, die eigenen projizierten Schattenseiten als solche zu durchschauen, was nur dann gelingen kann, wenn die entsprechenden Widerstände in Form von Eitelkeit, Einbildung und Ressentiment überwunden werden. Diese Aufgabe ist in der Hauptsache keine Angelegenheit des Intellekts. Wo es sich nicht um eine vorgespielte Anerkennung seiner dunkeln Wesensseite handeln soll, ist es nötig, diesen an sich schmerzlichen Prozess mit seiner ganzen Person erlebend und erleidend zu vollziehen. Das Anerkennen der dunklen Aspekte der eigenen Persönlichkeit bedingt aber auch, sie in einem gewissen Masse in sich selbst wirksam werden zu lassen. Damit ist gemeint, Regungen des Dunklen und des Bösen nicht von vornherein zu unterdrücken, was aber keinesfalls heissen soll, sich in irgendeiner Weise an solche Regungen auszuliefern oder sie zu Motiven seines Handelns zu machen. Es geht allein darum, den Schatten als das gelten zu lassen, was er auch ist: ein Teil meiner seelischen Ganzheit. Oder wie es T. Wolff mit Blick auf den archetypischen Aspekt des Schattens sagt: "Ich als Person in meinem So-Sein bin das nicht, aber ich als Mensch überhaupt bin das auch" (Wolff 1959, S. 154).

"Die Auseinandersetzung mit dem Schatten und seine Integration müssen im Individuationsprozess immer als erstes geleistet werden, um das Ich für die

weitere Strecke des Weges für die entscheidende Begegnung instandzusetzen", schreibt Jacobi (1965, S. 60). Allein wer die verleugnerte, weil minderwertige Wesensseite seiner Persönlichkeit sowohl erkennt wie auch anerkennt und damit nicht mehr zu projizieren genötigt ist, kann noch tiefer ins Reich des Unbewussten eindringen. Weil der Schatten hauptsächlich aus Inhalten des persönlichen Unbewussten besteht, ist seine Bewusstmachung die unerlässliche Voraussetzung dafür, um in die tieferliegende, d.h. dem Ich noch weniger zugängliche Schicht des kollektiven Unbewussten vorzustossen. Anschaulich beschreibt Goldbrunner diesen Sachverhalt (1949, S. 130): "Die Unterscheidung von der Persona und das Abtragen des persönlichen Unbewussten machen im Gang der Individuation empfindlich. Es ist, als ob eine abschirmende Haut weggezogen wäre und nun die blosse Seele der Wirklichkeit und dem eigenen Erleben ausgesetzt sei. Das Bewusstsein kommt mit dem kollektiven Unbewussten in Fühlung ..."

5) Der machtvolle, das Ich oft in entscheidendem Masse beeinflussende archetypische Faktor, der gleichsam die oberste Schicht des kollektiven Unbewussten repräsentiert, ist die Figur des "Seelenbildes". Dieses Seelenbild, das das Verhalten eines Individuums in schwerwiegender Weise zu dirigieren vermag, ist ein autonomer Funktionskomplex der Gesamtpsyché, der sowohl zum Ich wie zur Persona, als die Repräsentanten der bewussten Persönlichkeit, in einem gegensätzlichen Verhältnis steht. Wie die Persona Ausdruck oder Verkörperung der Dominanz des kollektiven Bewusstseins ist, so manifestiert sich im Seelenbild Macht und Herrschaft des kollektiven Unbewussten. Entsprechend der komplementären Beziehung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem weisen Persona und Seelenbild in mancher Hinsicht gegensätzliche Eigenschaften auf. Die weitaus bedeutungsvollste Gegensätzlichkeit betrifft den Geschlechtscharakter. Das Geschlecht des unbewussten Seelenbildes ist dem der bewussten Persönlichkeit, das mit dem biologisch-leiblichen Geschlecht identisch ist, entgegengesetzt. Beim Mann ist die Seele (Jung verwendet 'Seele' und 'Seelenbild' synonym) weiblich, bei der Frau männlich. Entsprechend diesem so wichtigen gegengeschlechtlichen Charakter der Seele nennt Jung in seinen späteren Schriften das Seelenbild des Mannes "Anima" und dasjenige der Frau "Animus". Die dominierende Bedeutung der Gegengeschlechtlichkeit des Seelenbildes steht in engster Verbindung - und wird letztlich auch erst von daher wirklich verständlich - mit der von Jung vertretenen grundsätzlichen Verschiedenheit der psychischen Struktur der Frau und jener des Mannes.

Der Unterschied zwischen Mann und Frau hinsichtlich Persönlichkeitsverfassung und Bewusstseinsstruktur ist nach Jung ein fundamentaler. Jung stellt innerhalb einer Beschreibung des weiblichen Bewusstseins folgenden Unterschied in der Beziehung zur Welt zwischen Mann und Frau fest: "Man kann nun den Frauen nicht eo ipso ein inferiores Bewusstsein zusprechen; es ist bloss anders als das männliche Bewusstsein. Aber wie der Frau öfters Dinge klar bewusst sind, über die ein Mann noch lange im Dunkeln tappt, so gibt es naturgemäß auch Erfahrungsgebiete beim Mann, die für die Frau noch im Schatten der Nichtunterscheidung liegen, hauptsächlich Dinge, für die sie sich zunächst wenig interessiert. Persönliche Beziehungen sind ihr in der Regel wichtiger und interessanter als objektive Tatsachen und ihre Zusammenhänge. Die weiten Gebiete des Handels, der Politik, der Technik und der Wissenschaft, das ganze Reich des angewandten männlichen Geistes fällt bei ihr in den Bewusstseins Schatten, dagegen entwickelt sie eine weitläufige Bewusstheit der persönlichen Beziehung, deren unendliche Nuancierung dem Mann in der Regel entgeht" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 227). Jung sieht im männlichen Bewusstsein grundsätzlich das Logos-Prin-

zip und im weiblichen Bewusstsein das Eros-Prinzip wirksam, wobei er aber die intuitiv-intellektuellen Begriffe 'Logos' und 'Eros' sehr allgemein verstanden wissen will (im Sinne einer noch weiter gefassten Kennzeichnung von männlichem und weiblichem Bewusstsein greift Jung auch auf das gnostisch-alchemistische Begriffspaar: 'Sol' und 'Luna' zurück). Dem Logos-Prinzip ordnet Jung Funktionen zu wie: Unterscheidung, Ueberlegung, Urteil, Erkenntnis, Bewusstseinsklarheit, Vernunft und Universalität. Das Eros-Prinzip bedeutet für ihn: Verbindung, Verflechtung, individuelle Beziehung und Bezogenheit (vgl. Schlegel 1973, S. 53).

Die psychische Totalität eines Menschen umfasst immer beide Grundprinzipien. Die Identifikation mit der Persona führt aber zur Verleugnung und Unterdrückung all jener gegengeschlechtlichen Möglichkeiten und Eigenschaften, die nicht mit der geschlechtsspezifischen Rollenerwartung übereinstimmen. So ist der Mann in unserer Gesellschaft und Kultur im allgemeinen bestrebt, ausschliesslich männliche Persönlichkeitszüge zu entwickeln. Ebenso steht die Frau unter dem Rollenzwang, Funktionen, die dem Logos-Prinzip zugehören, in sich unentwickelt zu lassen. Diese unverwirklichten und ungelebten gegengeschlechtlichen Wesenszüge und Formen des Weltbezugs sind nun im Seelenbild vereinigt. Die Anima ist die Repräsentation der weiblichen Elemente im Mann, wie umgekehrt der Animus die unbewusste Männlichkeit der Frau repräsentiert. Die Anima bzw. der Animus ist als autonomer psychischer Komplex von archetypischer Natur in der Hauptsache, wenn auch nicht ausschliesslich, von kollektivem Inhalt, d.h., es handelt sich hier um eine Gestalt des Unbewusst-Psychischen, die bei allen Menschen in etwa identisch ist und sich auf dieselbe Weise zu manifestieren pflegt. Gleichwohl fliessen auch persönliche Erfahrungen in den Anima- bzw. Animuskomplex mit ein. Es lassen sich insgesamt vier Quellen unterscheiden, aus denen sich dieser Komplex aufbaut und aufgebaut hat. Dies sind: 1. die persönlichen Erfahrungen am anderen Geschlecht (besonders jene am eigenen Vater bzw. an der eigenen Mutter); 2. der gewöhnlich verdrängte angeborene Betrag an Weiblichkeit beim Manne bzw. an Männlichkeit bei der Frau; 3. das archetypische Bild des gegengeschlechtlichen Objektes, das auf die Erfahrungen der Ahnenreihe am anderen Geschlecht zurückgeht; und 4. das a priori vorgegebenen Bild des Gegengeschlechts, das vor aller Erfahrung im Sinne eines psychischen Bereitschaftssystems im Menschen angelegt ist.

Die Identifikation des Ichs mit der Persona und die daraus resultierende Missachtung und Unterdrückung der Anima- bzw. Animus-Funktion verhindern ein positiv-kompensatorisches Verhältnis zwischen dem Ich und diesem Faktor des Unbewusst-Psychischen und führen zu einer Häufung der Ansprüche der gegengeschlechtlichen Wesensseite, die sich in der Folge in verzerrter und perverser Form Ausdruck verschaffen und das psychische Gleichgewicht empfindlich zu stören vermögen. Die beiden Hauptformen, in denen das verleugnete Seelenbild zur Erscheinung drängt und wirksam wird, sind die Projektion und die Possession (Besessenheit).

"In dem Masse als das Ich mit der Persona identifiziert ist, ist die Anima projiziert, und zwar, wie alles Unbewusste, in die realen Objekte unserer Umgebung. Die Anima findet sich daher regelmässig in der geliebten Frau" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 332). Wie der Mann seine Anima häufig auf Frauen projiziert, mit denen er in einer engen Beziehung steht und auch in der Wahl seiner Partnerin oder Partnerinnen vom Animakomplex dirigiert wird, ist auch die Frau in ihrer Beziehung zum Mann oft vom Animuskomplex beherrscht. Die daraus resultierenden Verkennun-

gen der Persönlichkeit des Partners führen zu unglücklichen, unerfüllten Beziehungen und zu pathologischen Abhängigkeiten. Die erzwungene "Selbstaufopferung" des Partners kann bei diesem auch eine neurotische Entwicklung veranlassen.

Die gänzlich im Unbewussten niedergehaltene Seele vermag aber auch von ihrem "Subjekt" Besitz zu ergreifen. Es kommt dabei insofern zu einer Form von Besessenheit, als die gegengeschlechtlichen Wesenszüge in autonomer Manier und in einer undifferenzierten, triebhaften und karikierten Form ins Erleben und Verhalten eindringen. Die Konsequenzen des possessierenden Einflusses des Anima- bzw. Animuskomplex auf das Ich beschreibt Wolff so (1959, S. 156): "Darum benimmt sich der Mann dann wie eine Frau, die von ihren Launen und Emotionen getrieben wird, und die Frau wie ein rechthaberischer Mann, der seine Behauptungen nie kritisiert, noch überhaupt selbst ausdenkt, sondern sie aus allen möglichen Quellen unbesehen übernimmt. Die Anima drückt also nicht die eigenen Gefühle eines Mannes aus, wie der Animus nicht die eigenen Ideen der Frau, sondern es sind **k o l l e k t i v e** Gefühle und Meinungen, die im Allgemeinen gelten und an sich wahr sind, die individuelle Situation aber gerade nicht treffen, und zwar darum nicht, weil sie sich nicht auf die äussere persönliche, sondern auf die innere kollektive Situation beziehen. Durch die Vermischung mit dem autonomen Komplex des Seelenbildes gerät das Individuum in zwanghafte Zustände, aus denen heraus es Dinge sagt und tut, die nicht aus seinem eigentlichen Wesen hervorgehen und wodurch heillose und unter Umständen tragische Verwicklungen entstehen. Das Ich ist aus seiner normal-menschlichen Haltung ver-rückt worden, weil die psychische Energie autonome Komplexe, Faktoren des Non-Ego aktiviert hat." Diese Verrückung des Ichs bleibt dem Publikum aber meist verborgen, da die entsprechenden Eigenarten vorwiegend im privaten und häuslichen Bereich zum Ausbruch kommen, also in jenem Bereich, in dem man es sich am ehesten erlauben kann, die Maske der Persona abzulegen. So schreibt Jung, dass der "sozial starke Mann" im "Privatleben" öfters ein Kind seinen eigenen Gefühlen gegenüber sei, und seine öffentliche Disziplin privat jämmerlich zuschanden werde: "Seine 'Berufsfreudigkeit' hat zu Hause ein melancholisches Gesicht; seine 'fleckelose' öffentliche Moral sieht hinter der Maske merkwürdig aus - wir wollen nicht von Taten sprechen, sondern bloss von Phantasien, auch wüssten die Frauen solcher Männer einiges zu erzählen; sein selbstloser Altruismus - seine Kinder haben andere Ansichten" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 213). Die durch die Identifikation des Ich-Bewusstseins mit der Persona bewirkte Spannung zwischen 'bewusster Persönlichkeit' und der verdrängten Seele macht die Anima (bzw. den Animus) zu einer "intriganten Person, welche das Ich immer mehr zu seiner Rolle verführt und dabei im Hintergrund all jene Gruben gräbt, in welche der in seine Rolle Verliebte hineinzufallen bestimmt ist" ('Mysterium coniunctionis', Band XIV der Gesammelten Werke, 1968, S. 138).

Anima und Animus sind für Jung aber nicht nur archetypische Bilder oder autonome psychische Komplexe, sondern sie fungieren auch als Vermittler zwischen Bewusstsein und kollektivem Unbewussten. Das Seelenbild repräsentiert auch die Einstellung des Individuums seiner inneren psychischen Welt gegenüber. Wie die Persona das Beziehungssystem zwischen individuellem Bewusstsein und der Gesellschaft darstellt, handelt es sich bei Anima und Animus um Funktionen, "welche Inhalte des kollektiven Unbewussten an das Bewusstsein übermitteln" ('Aion', S. 28). Diese wichtige 'Brücken-Funktion' der Seele ist bei ihrer Verdrängung gestört, was eine mangelhafte oder fehlende Anpassung nach innen zur Folge hat. Die Beziehung zur psychischen Innen-

welt ist in dieser Situation weitgehend unterbunden. Durch die mit dem Individuationsprozess geforderte Auseinandersetzung mit dem eigenen Seelenbild, d.h. durch dessen Objektivierung und durch die Integration von Inhalten dieses Bildes erwirbt sich der Mensch "Anpassung und Schutz gegen das Unsichtbare" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 225). Es gilt das Seelenbild soweit bewusst zu machen und als eine Funktion des Psychischen anzuerkennen, dass dieses die Wirksamkeit eines autonomen psychischen Komplexes oder, bildlich gesprochen, einer personifizierten Macht einbüsst. Denn im Falle seiner Verdrängung gebärdet sich das Seelenbild wie ein autonomer Machtfaktor, wie eine selbständige und eigentätige Persönlichkeit. Seine Bewusstmachung zerstört seine Personifikation und lässt die wichtige Beziehungsfunktion dieses psychischen Faktors in den Vordergrund treten. Die Auseinandersetzung mit der Anima (und dem Animus) "soll ihre Inhalte ans Licht führen, und erst, wenn diese Aufgabe vollendet und eine genügende Bekanntschaft des Bewusstseins mit den in der Anima abgespielten Vorgängen des Unbewussten vorhanden ist, wird die Anima auch wirklich als bloße Funktion empfunden" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 231).

Das Ziel dieser Auseinandersetzung mit der Anima- bzw. Animusfunktion ist aber im Grunde genommen ein doppeltes: Einerseits besteht die Zielsetzung in der Entwicklung und Differenzierung der im Seelenbild 'verkörperten' gegengeschlechtlichen Wesensseite eines Menschen. Es geht dabei um eine eigentliche Bewusstseinsweiterung, indem beide Grundprinzipien des menschlichen Weltbezugs (Eros und Logos) innerhalb des individuellen Bewusstseins eines Menschen zur Entfaltung kommen. Im 'Aion' beschreibt Jung dieses Ziel mit den folgenden Worten (S. 25): "Wie die Anima durch Integration zu einem Eros des Bewusstseins wird, so der Animus zu einem Logos, und wie jene dem männlichen Bewusstsein damit Beziehung und Bezogenheit verleiht, so dieser dem weiblichen Bewusstsein Nachdenklichkeit, Ueberlegung und Erkenntnis." Weil das Seelenbild aber auch Tor und Brücke zum gesamten Bereich des kollektiven Unbewussten ist, hat seine Integration die für den Individuationsprozess so fundamentale Bedeutung einer Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem. Die Auseinandersetzung mit der Anima resp. mit dem Animus stellt jene Etappe auf dem Individuationsweg dar, auf der der Mensch mit dem Kollektiv-Psychischen seines Unbewussten konfrontiert wird und, wo er diese Begegnung 'besteht' (vgl. nächster Abschnitt), jene 'Brücke' zwischen Bewusstsein und Unbewusstem errichtet, die deren Vereinigung bedeutet und die Geburt des Selbst einleitet.

Wie ist nun aber diese Auseinandersetzung bei genauerer psychologischer Betrachtung zu vollziehen? Bei Anima und Animus handelt es sich um archetypische und damit "bewusstseins-transzendente Faktoren", die "der Anschauung und Willkür entzogen sind" und nie "Gegenstand unmittelbarer Bewusstheit" sein können. Es sind "transsubjektive Gegebenheiten", die nicht als solche, wie dies für den Schatten gilt, ins Ich-Bewusstsein integriert werden können. Integrierbar sind nur die Inhalte oder vielmehr bestimmte Inhalte von Anima und Animus. Der autonom-psychische Faktor des Seelenbildes muss als solcher in erster Linie "objektiviert" werden, d.h., es ist ihm gegenüber jene objektive Einstellung zu entwickeln, die es erlaubt, einerseits diesen archetypischen Komplex von der eigenen Person zu unterscheiden, ihm andererseits aber doch auch einen gewissen Anteil am eigenen Leben zuzugestehen. Es ist hier insofern eine "paradoxe Einstellung" (vgl. Wolff 1959, S. 160) gefordert, als die Befreiung aus dem Bann des Anima- bzw. Animuskomplexes sowohl die Erkenntnis seiner Transsubjektivität wie auch die Akzeptierung seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit im Seelenleben verlangt. Ist auch eine wirkli-

che Begegnung mit dem eigenen Seelenbild nur, wie Jung mehrfach betont, auf der Basis einer Beziehung zu einem realen Partner möglich, so hat die Begegnung selbst doch die Form eines inneren Zwiegesprächs. Das Gegenüber ist kein menschliches Subjekt, sondern ein psychisches Objekt.

6) Wenn das Ziel dieser Individuationsetappe erreicht ist, nämlich, zusammenfassend gesagt, die Anima bzw. der Animus als ein autonomer Komplex überwunden und in eine Funktion der Beziehung des Bewusstseins zum Unbewussten verwandelt ist, gilt es noch eine weitere Prüfung auf dem Weg zum Selbst zu bestehen. Es handelt sich um die "Auflösung der Manapersonlichkeit", d.h. um die erfolgreiche Auseinandersetzung mit dem Archetypus des "Alten Weisen" bzw. der "Grossen Mutter".

Die Ueberwindung des autonomen Faktors des Seelenbildes bewirkt eine Veränderung in der "Energetik der Seele". Die Anima (bzw. der Animus) verliert "die dämonische Macht des autonomen Komplexes, d.h. sie kann keine Besessenheit mehr ausüben, da sie depotenziert ist" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 249). Diese dämonische und zauberische Macht, die allen Bildern und Symbolen des Unbewussten innewohnt, nennt Jung "Mana". Wohin gerät nun aber diese durch die Depotenzierung der Anima oder des Animus freigewordene Energie? In 'Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten' schreibt Jung (S. 250ff.):

"Wenn nun der Faktor 'Anima' sein Mana verliert, wohin ist es gegangen? Offenbar hat der, der die Anima meisterte, jenes Mana erworben, entsprechend der primitiven Vorstellung, dass der, der die Mana-Person erschlägt, sich ihr Mana einverleibt.

Wer hat sich nun mit der Anima auseinandergesetzt? Offenbar das bewusste Ich, und daher hat das Ich das Mana übernommen. So wird das bewusste Ich zur Mana-Persönlichkeit. Die Mana-Persönlichkeit aber ist eine **D o m i n a n t e** des kollektiven Unbewussten, der bekannte Archetypus des mächtigen Mannes in Form des Helden, des Häuptlings, des Zauberers, Medizinmannes und Heiligen, des Herrn über Menschen und Geister, des Freundes Gottes.

Dies ist nunmehr eine männliche Kollektivfigur, die aus dem dunkeln Hintergrund auftaucht und von der bewussten Persönlichkeit Besitz ergreift. Diese seelische Gefahr ist subtiler Natur, sie kann durch Inflation des Bewusstseins alles vernichten, was durch die Auseinandersetzung mit der Anima etwa gewonnen wurde. Es ist daher praktisch von nicht geringer Wichtigkeit, zu wissen, dass in der Hierarchie des Unbewussten die Anima bloss die unterste Stufe ist und eine der möglichen Figuren und dass ihre Ueberwindung eine andere Kollektivfigur konstellierte, welche nunmehr ihr Mana übernimmt. In Wirklichkeit ist es nämlich die Figur des **Z a u b e r e r s** - wie ich sie kurzweg benennen will -, die das Mana, d.h. den autonomen Wert der Anima an sich zieht. Nur insofern ich unbewusst mit dieser Figur identisch bin, kann ich mir einbilden, selber das Mana der Anima zu besitzen. Aber ich werde es unter diesen Umständen unfehlbar tun.

Die Figur des Zauberers hat bei Frauen ein nicht weniger gefährliches Äquivalent: es ist eine mütterlich-überlegene Figur, die grosse Mutter, die Allerbarmerin, die alles versteht und alles verzeiht und immer das Beste gewollt hat, die stets für andere gelebt und niemals das Ihre gesucht hat, die Entdeckerin der grossen Liebe, so wie er der Verkünder der letzten Wahrheit ist. Und wie die grosse Liebe nie gewürdigt wird, so wird auch die grosse Weisheit nie verstanden. Und gegenseitig können sie sich erst recht nicht ausstehen.

Hier muss ein bedenkliches Missverständnis liegen, denn es handelt sich zweifellos um eine Inflation. Das Ich hat sich etwas angeeignet, was ihm nicht gehört. Aber wie hat es sich dieses Mana angeeignet? Wenn es wirklich das Ich war, das die Anima überwunden hat, so gehört ihm auch das Mana, und dann ist die Schlussfolgerung richtig: man ist bedeutend geworden. Warum aber wirkt diese Bedeutung, das Mana, auf andere nicht? Das wäre doch ein wesentliches Kriterium! Es wirkt nicht, weil man eben nicht bedeutend geworden, sondern bloss in die Vermischung mit einem Archetypus, einer weiteren unbewussten Figur gefallen ist. Also, müssen wir schliessen, hat das Ich die Anima auch gar nicht überwunden und daher das Mana auch nicht erworben. Es ist bloss eine neue Vermischung eingetreten, mit einer der Vaterimago entsprechenden, gleichgeschlechtlichen Figur von womöglich noch grösserer Macht."

Um diese Vermischung wieder rückgängig zu machen, d.h. damit sich das Ich wieder aus seiner Identifikation mit der Mana-Persönlichkeit herauslösen kann und die Inflation überwunden wird, bedarf es gleichsam eines Selbsterkenntnisaktes des Ichs. Das Ich hat seine begrenzte Position innerhalb der psychischen Totalität einzusehen und zu erkennen, dass es Partei ist in der Auseinandersetzung mit dem Unbewussten. Denn das Ich vermag wohl Einsicht zu nehmen in "die treibenden Kräfte des Unbewussten", was ihm im Falle einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit der Anima bzw. dem Animus auch gelungen ist, kann aber diese Kräfte selbst nicht unwirksam machen oder auflösen. Als Subjekt des Bewusstseins vermag es das Unbewusste nicht unter seine Herrschaft zu zwingen.

Der Zustand der Besessenheit des Ichs durch das Mana, der sich in verschiedenen Formen massloser Selbstverblendung und Selbstvergottung äussert, ist wiederum, praktisch gesehen, nur in der Weise aufzulösen, indem man "- genau wie im Falle der Anima - jene unbewussten Inhalte, welche der Mana-Persönlichkeit spezifisch sind" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 257), bewusst macht. "Die Bewusstmachung der Inhalte, welche den Archetypus der Mana-Persönlichkeit aufbauen, bedeutet für den Mann die zweite und wahrhafte Befreiung vom Vater, für die Frau die von der Mutter und damit die erstmalige Empfindung der eigenen Individualität" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 258). Diese Empfindung ist gleichbedeutend mit der Geburt des Selbst.

Mit der Kenntnis der wahren Wirklichkeit der Mana-Persönlichkeit und der Befreiung aus der Identifikation mit ihr ist das Ich sozusagen zu der ihm höchst möglichen Erkenntnis gelangt: Es weiss, dass es nur ein Faktor unter anderen im Ganzen des Psychischen ist, und es richtet sich auch danach. Es gibt damit seinen bisherigen Anspruch auf, Gravitationszentrum der Persönlichkeit zu sein, es ist bereit geworden, einen neuen Mittelpunkt einer umfassenderen Persönlichkeit in sich ausbilden zu lassen und sich als einen 'blossen' Inhalt dieses neuen Subjektes, des Selbst, zu verstehen. Hinsichtlich der Energetik der Seele ist diese Neuzentrierung der Persönlichkeit als eine Verlagerung des Mana vom Ich zum Selbst zu verstehen: "Wenn daher das Ich seinen Anspruch auf einen Sieg fallen lässt, so hört auch automatisch die Besessenheit durch den Zauber auf. Wo aber bleibt das Mana? Wer oder was wird Mana, wenn sogar der Zauberer nicht mehr zaubern kann? Wir wissen bis jetzt nur, dass weder das Bewusstsein noch das Unbewusste Mana hat; denn es ist sicher, wenn das Ich keinen Anspruch auf Macht erhebt, dann entsteht auch keine Besessenheit, d.h. auch das Unbewusste hat seine Vormacht verloren. In diesem Zustand muss also das Mana einem Etwas zugefallen sein, das bewusst und unbewusst oder weder bewusst noch unbewusst ist. Dieses Etwas

ist der gesuchte 'Mittelpunkt' der Persönlichkeit, jenes unbeschreibliche Etwas zwischen den Gegensätzen oder das Vereinigende der Gegensätze oder das Resultat des Konfliktes oder die 'Leistung' der energetischen Spannung, das Werden der Persönlichkeit, ein individuellster Schritt vorwärts, die nächste Stufe" ('Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten', S. 252).

Diese neue und letzte Stufe, die entsprechend der Spiralbewegung des Individuationsprozesses nie zu einem endgültigen Abschluss gelangen kann, ist die Phase der eigentlichen und wörtlich zu verstehenden **S e l b s t - W e r - d u n g**. Da wir diese letzte Station auf dem Weg der Individuation, d.h. die Bedeutung des Selbst bereits dargestellt haben, ist die Schilderung des Individuationsprozesses hiermit abgeschlossen. In welchen psychologischen und metapsychologischen Bedeutungshorizont das Selbst resp. die Vereinigung von Ich und Selbst oder von Bewusstsein und Unbewusstem auch immer einzuordnen ist, so bedeutet Selbst-Werdung vor jedem Verstehen wesentlich eine Erfahrung der Erlösung: "Was auf tieferer Stufe Anlass zu den wildesten Konflikten und zu den panischen Affektstürmen gegeben hätte, erschien nun, vom höheren Niveau der Persönlichkeit aus betrachtet, wie ein Talgewitter, vom Gipfel eines hohen Berges aus gesehen. Damit ist dem Gewittersturm nichts von seiner Wirklichkeit genommen, aber man ist nicht mehr drin, sondern drüber. Da wir aber in seelischer Hinsicht Tal und Berg zugleich sind, so sieht es wie eine unwahrscheinliche Einbildung aus, dass man sich jenseits des Menschen fühlen sollte" (Einleitung zu: 'Das Geheimnis der goldenen Blüte'; zitiert nach Goldbrunner 1949, S. 152).

#### 4. Kapitel: DIE SELBSTVERWIRKLICHUNGSTHEORIE VON A.H. MASLOW

---

##### I. Einleitung

Als dritten Psychologen, der die Selbstverwirklichungsfrage in den Brennpunkt seiner psychologischen Forschung gestellt hat, behandelt dieses Kapitel Abraham H. Maslow (1908 - 1970). Maslow hat im Rahmen einer Motivations- und Persönlichkeitstheorie zu belegen versucht, dass es eine dem menschlichen Organismus wesenhaft immanente Tendenz zur Selbstverwirklichung gibt, die dann zum beherrschenden Motiv des menschlichen Handelns wird, wenn bestimmte menschliche Grundbedürfnisse befriedigt sind. Er hat es darüber hinaus auch unternommen, das Kennzeichnende der sich-selbstverwirklichenden Daseinsart zu eruieren, wozu er Persönlichkeit, Einstellungen und zwischenmenschliche Beziehungsformen von sich-selbstverwirklichenden Menschen untersucht hat. Maslow ist meines Wissens der einzige Psychologe, der eine umfassendere psychologische Bestimmung des sich-selbstverwirklichenden Menschen vorgelegt und damit sowohl die Bedingungen wie auch die realen psychologischen Konsequenzen der menschlichen Selbstverwirklichung zu erforschen versucht hat.

Der Entscheid, die Theorie der Selbstverwirklichung (self-actualization) von Maslow hier als die dritte psychologische Konzeption der menschlichen Selbstverwirklichung ausführlicher darzustellen, bedarf insofern noch einer Erläuterung, als gerade innerhalb der Bewegung der humanistischen Psychologie - Maslow war zweifellos einer der Hauptexponenten dieser 'Dritten Kraft' der amerikanischen Psychologie - auch andere namhafte Psychologen der Selbstverwirklichungsfrage eine höchste psychologische Relevanz zuerkannt und sich in unterschiedlichem Ausmass mit ihr befasst haben. Im nächsten Kapitel werden denn auch die bedeutendsten dieser Autoren kurz vorgestellt. Die Bevorzugung von Maslow jedoch gegenüber jenen zum Teil noch einflussreicheren Forschern, wie E. Fromm, K. Horney, C.R. Rogers oder auch G.W. Allport, die alle in irgendeiner Form das Selbstverwirklichungsthema aufgegriffen haben, beruht allein darauf, dass es Maslow gewesen ist, der nicht nur die Bedeutsamkeit oder Notwendigkeit der Selbstverwirklichung betont hat, sondern, wie dies auch für Pfänder und Jung gilt, eine eigentliche "Psychologie der Selbstverwirklichung" entworfen hat. Im Gegensatz zu den ihm in mancherlei Hinsicht verwandten Psychologen, die vor allem einzelne zentrale Aspekte der Selbstverwirklichungsthematik herausgearbeitet haben, ging es Maslow um eine umfassende psychologische Bestimmung des Komplexes menschlicher Selbstverwirklichung.

Man könnte sich allenfalls auch auf den Standpunkt stellen, dass es hier anstelle der Psychologie Maslows vielmehr die Organismuslehre von K. Goldstein zu würdigen gälte, weil Maslow gewissermassen das Theorem seiner Psychologie von Goldstein ('Der Aufbau des Organismus', 1934) übernommen hat. Verweist Maslow in seinen Schriften jedoch auch immer wieder auf Goldstein, dessen psychologisches Erbe er zweifellos angetreten und dem er auch sein Buch 'Psychologie des Seins' gewidmet hat, so ist das Werk Maslows hinsichtlich der Aufgabenstellung dieser Arbeit das ungleich wichtigere und ergiebiger. Goldstein kam aufgrund von Beobachtungen an hirnverletzten Soldaten

während des 1. Weltkrieges zum Schluss, dass in einer gesunden Persönlichkeit, d.h. bei einem intakten Organismus ein Grundstreben nach Selbstverwirklichung wirksam sei, wogegen beim gestörten Organismus (z.B. im Falle einer Hirnverletzung) sein Verhalten ausschliesslich vom Prinzip des Spannungsausgleichs determiniert werde. Diese These, dass ein gesunder Organismus im Sinne seines natürlichen und gesunden Wachstums auf Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung hinstrebe, resp. der kranke menschliche Organismus gerade von daher als ein solcher bestimmt sei, dass er diese Grundstreben zugunsten eines rein reaktiven Anpassungsverhaltens, das die gestörte Gleichgewichtslage zwischen Organismus und Umwelt zu korrigieren trachtet, eingebüsst hat, bildet sozusagen die entscheidende kategoriale Voraussetzung der Maslowschen Psychologie. Diese basiert somit zwar auf der Hauptthese der Organismuslehre Goldsteins, geht aber weit über sie hinaus. Die im folgenden dargestellte Persönlichkeitstheorie ist unbestreitbar das Werk Maslows. Obwohl sich damit nicht eigentlich von einer Bevorzugung Maslows gegenüber Goldstein sprechen lässt - letzterer hat im hier gemeinten Sinne noch gar keine psychologische Konzeption der Selbstverwirklichung erarbeitet -, erfährt die Organismuslehre Goldsteins hier doch mit der Darstellung der Psychologie Maslows eine indirekte Würdigung.

Ist das gesamte Werk Maslows auch recht umfangreich, so sind die entscheidenden Ausführungen zur hier interessierenden Persönlichkeitstheorie doch in seinem Hauptwerk 'Motivation and Personality' zusammengefasst. Die erste Ausgabe dieses Buches erschien 1954; 1970, kurz vor dem Tod des Autors, war die zweite, überarbeitete Ausgabe abgeschlossen. Da diese, in einigen wichtigen Aspekten modifizierte und ergänzte Fassung die nach 1954 erschienenen Forschungsarbeiten Maslows mitberücksichtigt, ist sie nicht nur als die umfassendste, sondern auch als die gültigste Darstellung seiner Persönlichkeitstheorie zu betrachten. Meine folgenden Ausführungen beziehen sich auch zur Hauptsache auf diese 2. Ausgabe des Hauptwerkes, das 1977 unter dem Titel 'Motivation und Persönlichkeit' deutsch erschienen ist. Eine in verschiedener Hinsicht wichtige Ergänzung zu diesem Hauptwerk, die auch in dieser Zusammenfassung berücksichtigt zu werden verlangt, ist das 1968 erschienene Buch 'Toward a Psychology of being' (deutsch: 'Psychologie des Seins', 1973). Vor allem die Ausführungen im letzten Teil dieses Kapitels basieren zu einem wesentlichen Teil auf diesem Entwurf einer zukünftigen "Psychologie des Wachstums und der Selbstverwirklichung".

Die kommenden Ausführungen wollen, analog den letzten beiden Kapiteln, in erster Linie die von Maslow gemachten Aussagen zur Selbstverwirklichungsthematik wiedergeben. Voraussetzung dazu ist aber, auch jene Eckpfeiler seiner Psychologie vorausgehend zu umreißen, die das Thema dieser Arbeit nur mittelbar betreffen. Meine Darlegungen gliedern sich in drei Abschnitte: Der erste Abschnitt versucht eine geraffte Darstellung sowohl gewisser anthropologischer Voraussetzungen der Psychologie Maslows wie auch des Grundgerüsts seiner Motivationstheorie zu geben. Der zweite Teil befasst sich mit dem Grundbedürfnis nach Selbstverwirklichung, d.h. mit dem motivationalen Aspekt der Selbstverwirklichungstheorie Maslows. Im dritten Abschnitt geht es dann um die psychologische und sozialpsychologische 'Erscheinungsform' getätigter Selbstverwirklichung oder anders gesagt, um Lebenshaltung und Weltbezug des sich-selbstverwirklichenden Menschen.

Alle Zitate aus den beiden oben genannten Werken sind der deutschsprachigen Ausgabe entnommen. Ich habe mir aber erlaubt, in den Fällen, in denen mir die vorliegende Uebersetzung eindeutig unzutreffend oder missverständlich scheint, Änderungen anzubringen. Begriffen, denen entweder eine zentrale

Bedeutung zukommt oder die kaum adäquat ins Deutsche zu übersetzen sind, habe ich in Klammern das englische Wort angefügt.

## II. Motivation und Persönlichkeit

1) Für eine Beschäftigung mit der Psychologie Maslows ist es hilfreich, sich zuerst zu vergegenwärtigen, von welchem Menschenbild dieser Psychologe ausgeht und welche Methode des psychologischen Fragens er anwendet. Maslow hat sich selbst eingehend und in philosophischer Manier mit anthropologischen und methodischen Grundlagen der psychologischen Erkenntnisgewinnung auseinandergesetzt. Mit seiner Kritik an der reduktionistisch-atomistischen Psychologie des Behaviorismus und der Psychoanalyse ist er auch zu einem Wegbereiter der humanistischen Psychologie geworden, die einen alternativen Weg zu beschreiten sucht (vgl. S. 8).

Ueber die Grundsituation des psychologischen Forschens schreibt Maslow: "Mit einem Wort, wir stehen mit der paradoxen Folgerung da, dass die grundlegende Gegebenheit der Psychologie die ursprüngliche Komplexität ist, die sich die Psychologen vorgenommen haben, in Elemente oder Grund-Einheiten auseinanderzuanalysieren. Wenn wir den Begriff der grundlegenden Gegebenheit (fundamental datum) überhaupt verwenden, ist es sicherlich ein merkwürdiger Begriff, denn er bezieht sich auf einen Komplex und nicht auf ein Simplex, auf ein Ganzes und nicht auf ein Teil. Wenn wir dieses Paradox überlegen, müssen wir bald zur Einsicht gelangen, dass die Suche nach der grundlegenden Gegebenheit selbst eine Reflexion einer gesamten Weltanschauung ist, einer Wissenschaftsphilosophie, die von der Annahme einer atomistischen Welt ausgeht - einer Welt, in der komplexe Dinge aus einzelnen Elementen aufgebaut sind. Die erste Aufgabe eines solchen Wissenschaftlers ist dann, den sogenannten Komplex auf die sogenannten einfachen Elemente zu reduzieren. Dies geschieht durch Analyse, durch die immer feinere Trennung, bis wir auf das Unreduzierbare stossen. Diese Aufgabe ist anderswo in der Wissenschaft erfolgreich bewältigt worden, zumindest bisher. In der Psychologie ist das nicht der Fall" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 401, 1977).

Maslow lehnt die "reduktiv-analytische Methode" als für die Psychologie unangemessen und am Wesen des Menschen vorbeizielend ab. Denn mit diesem Ansatz werde der fundamentale Ganzheitsaspekt des Menschen und - damit verbunden - die Relativität aller Einzelphänomene menschlichen Erlebens und Verhaltens bezüglich der unteilbaren Ganzheit eines menschlichen Individuums immer schon missachtet und bei seiner Verabsolutierung gar geleugnet. Auch würden mit dieser Methode so bedeutsame Wirklichkeiten menschlichen Existierens, wie Gesundheit, Kreativität oder Liebe von vornherein verfehlt. Den alternativen Ansatz, mit dem sich Maslow einerseits theoretisch auseinandersetzt und den er andererseits in seiner Psychologie auch praktisch anzuwenden sucht, bezeichnet er als den holistisch (ganzheitlich)-dynamischen Standpunkt: "Der allgemeine Standpunkt, der hier deklariert wird, ist ganzheitlich und nicht atomistisch, funktional und nicht taxonomisch, dynamisch und nicht statisch, dynamisch mehr als kausal, zweckgerichtet mehr als einfach-mechanisch" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 406). Für Maslow ist der Mensch "ein integriertes, organisiertes Ganzes". Handeln, Erleben, Einstellungen und Wünsche, Symptome und Syndrome aller Art sind ihm prinzipiell

Ausdruck und Erscheinung des Ganzen und können nur von daher adäquat verstanden werden. Mit dem Wort 'dynamisch' bringt er zum Ausdruck, dass er den Menschen als ein stets handelndes, sich wandelndes und entwickelndes Wesen begreift, wobei er von der Grundannahme ausgeht, dass alle menschlichen Aktivitäten grundsätzlich nicht als kausale Folgeerscheinungen irgendwelcher Ursachen zu verstehen sind, sondern als zweckgerichtet und zielbestimmt. Die mechanistische oder kausalistische Erklärungsweise menschlichen Handelns lehnt Maslow ab. Für ihn ist menschliches Tun mehr Aktion als Reaktion. Leben ist ihm weniger Zustand und Regulation als Wachstum und Progression.

Einen zweiten, anthropologisch zu nennenden Schwerpunkt der Psychologie Maslows, der weniger die Methodik als deren Zielsetzung betrifft, stellt der Versuch dar, das Wesen der Gesundheit und in eins damit die Vollmenschlichkeit (full-humaness) vom Wesen des menschlichen Organismus her zu erschliessen. Maslow geht davon aus, dass, wenn man die rechte Zugangsweise zum Phänomen 'Mensch' anwendet, aus der Kenntnis der Gesetzmässigkeiten und der inneren Struktur des menschlichen Organismus die Norm jener Lebensweise oder Daseinsform abgeleitet werden kann, die im Sinne der Vollmenschlichkeit als psychische oder psychologische Gesundheit (psychological health) zu bezeichnen ist. In Uebereinstimmung mit Goldstein glaubt er - und seine Psychologie ist der ernstzunehmende Versuch dies zu belegen - dass es die Selbstverwirklichung ist, die das entscheidende Kriterium für Gesundheit (in bezug auf den ganzen Menschen) und Vollmenschlichkeit darstellt oder anders gesagt, dass der Zustand oder die Entwicklungsstufe der Selbstverwirklichung die dem menschlichen Organismus wesensgemässe Lebensart ist. In inhaltlicher Hinsicht sind für Maslow Begriffe: Gesundheit, Vollmenschlichkeit und Selbstverwirklichung identisch. Sie bedeuten alle jene Vollzugsform menschlichen Daseins, die der Seinsverfassung des Menschen entspricht. Selbstverwirklichung wird damit auch zum sittlichen Wert. Nach Maslow kann das Gute nur das dem Menschen Gemässe sein und umgekehrt. Seiner Ansicht nach muss das ethisch-moralische Fragen nach den letztgültigen menschlichen Werten in letzter Instanz von dem prinzipiell erkennbaren und bestimmaren Wesen des menschlichen Organismus ausgehen. Dass Selbstverwirklichung sowohl Absicht wie Erfüllung menschlichen Daseins ist, bedeutet für Maslow eine objektive und wahre Erkenntnis der Wirklichkeit des menschlichen Organismus. In Form der jetzt darzustellenden Motivationstheorie versucht Maslow, dies näher zu bestimmen und zu belegen.

2) Für Maslow ist nicht jegliches Verhalten motiviert. Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt seiner Theorie des menschlichen Motivationslebens. Motiviert ist für ihn allein das sogenannte "bewältigende Verhalten" (coping behavior), womit er den Motivationsbegriff auf das in irgendeiner Form zweckgerichtete Handeln eingrenzt, also auf jenes Verhalten, das eine instrumentale Bedeutung hat, das um eines zu erreichenden Zieles willen geschieht. Diese Bestimmung impliziert aber nicht, dass die Zwecke oder Motive dem Handelnden bewusst sein müssen. Maslow nimmt hier nicht etwa einen naiven bewusstseinspsychologischen Standpunkt ein, sondern stellt fest (er nimmt dabei ausdrücklich auf die Erkenntnisse der Psychoanalyse Bezug), dass die wirklichen Motive oft von Scheinmotiven überlagert sind und unbewusst bleiben.

Dem motivierten bzw. bewältigenden Verhalten steht das sogenannte expressive oder Ausdrucksverhalten gegenüber (vgl. hier auch G.W. Allport). Lässt sich das bewältigende und das expressive Moment eines Verhaltens häufig auch gar

nicht streng voneinander trennen, so handelt es sich hier doch um zwei Grundtypen des Verhaltens, die sich klar gegeneinander abheben. Maslow beschreibt das expressive Verhalten folgendermassen: "Es (das expressive Verhalten) spiegelt einfach, reflektiert, bedeutet etwas oder drückt irgendeinen Zustand des Organismus aus. Tatsächlich ist es sehr häufig ein Teil des Zustands, zum Beispiel die Dummheit des Schwachsinnigen, die wohlwollende Miene des Freundlichen und Herzlichen, die Schönheit einer schönen Frau, die schlaaffe Haltung, der niedrige Muskeltonus und die hoffnungslose Miene der deprimierten Person, der Charakter der Handschrift, des Gehens, der Gesten, des Lachens und des Tanzens und so weiter. Dies alles ist nicht zweckgerichtet. Es hat kein Ziel. Es ist nicht der Bedürfnisbefriedigung wegen entstanden" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 195).

Wenn also Bewältigung "üblicherweise so angelegt ist, dass sie Aenderungen in der Umwelt verursacht", so ist Ausdruck "auf nichts hin angelegt". "Wir können sagen, dass bewältigendes Verhalten im wesentlichen eine Interaktion des Charakters mit der nichtpsychischen Welt ist, wobei sich beide mit wechselseitiger Wirkung aneinander anpassen; Ausdruck ist im wesentlichen ein Epiphänomen oder Nebenprodukt der Natur der Charakterstruktur. Im ersteren mag man deshalb die Wirkungen sowohl der Gesetze der physischen Welt wie auch des inneren Charakters bemerken; im letzteren primär die psychologischen oder charakterologischen Gesetze" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 198). Maslow wirft nun der zeitgenössischen Psychologie vor, sie hätte die expressive Dimension menschlichen Verhaltens nicht richtig erkannt und vor allem zuwenig ernst genommen und deshalb vor so wichtigen Bereichen menschlicher Tätigkeit wie der Kunst und dem Spiel sowie vor den Phänomenen der Liebe, der Freude und des Glücks kapitulieren müssen. Maslow misst dem Ausdrucksverhalten bzw. der expressiven Komponente menschlichen Tuns eine der instrumental Handlung durchaus vergleichbare Bedeutung zu. Nicht nur die oben aufgezählten Phänomene, sondern auch jene der Reifung und des Wachstums sind für Maslow weitgehend expressiver Natur. Darüber hinaus weist seiner Ansicht nach vor allem auch die hier zur Diskussion stehende Selbstverwirklichung eine expressive 'Qualität' auf (vgl. S. 63ff.).

3) Die kommenden Ausführungen konzentrieren sich nun auf das bewältigende Verhalten, d.h., sie haben Struktur und Dynamik des menschlichen Motivationslebens, wie es dem Handeln zugrunde liegt, zum Gegenstand. Nach Maslow ist dieses Motivationsleben von sogenannten Grundbedürfnissen (basic needs) beherrscht. Diese kulturell weitgehend invarianten Grundbedürfnisse gliedern sich in folgende vier Gruppen: 1. in die physiologischen Bedürfnisse, 2. in die Sicherheitsbedürfnisse, 3. in die Bedürfnisse nach Zugehörigkeit und Liebe und 4. in jene nach Achtung und Wertschätzung der eigenen Person.

In die Gruppe der physiologischen Grundbedürfnisse reiht Maslow all jene Bedürfnisse ein, denen eine klar bestimmbare physiologische Grundlage zukommt und deren Befriedigung der homöostatischen Gleichgewichtsregulierung des Körpers dient. Hunger, Durst, Schlaf und Sexualität (sexuelle Bedürfnisse können auch im Zusammenhang mit anderen Grundbedürfnissen manifest werden und somit eine veränderte Bedeutung haben) bezeichnet Maslow als die klassischen Beispiele dieser Gruppe von Grundbedürfnissen. Bei den Sicherheitsbedürfnissen (safety needs), die Ausdruck des menschlichen Grundverlangens nach Sicherheit, Stabilität, Geborgenheit und Angstfreiheit sind, geht es letztlich immer um die Existenzsicherung. Das gemeinsame Ziel dieser Bedürfnisse ist es, sich in der natürlichen und sozialen Umwelt einen für Leib und Seele möglichst sicheren Raum zu schaffen und diesen auch zu erhalten. Die

kommunikativen Grundbedürfnisse, also die Bedürfnisse nach Liebe, Zuneigung (affection) und Zugehörigkeit (belongingness), die Ausdruck des fundamentalen Angewiesenseins auf den Mitmenschen sind, motivieren zur Gemeinschaft und Partnerschaft. In der Einsamkeit, Zurückweisung, Isolierung und Entwurzelung (rootlessness) erfährt der Mensch die Bedrohung und Versagung der Befriedigung dieser dritten Bedürfnisgruppe. Ueber die Grundbedürfnisse nach Achtung und Wertschätzung der eigenen Person schreibt Maslow: "Alle Menschen in unserer Gesellschaft (mit einigen pathologischen Ausnahmen) haben das Bedürfnis oder den Wunsch nach einer festen, gewöhnlich recht hohen Wertschätzung ihrer Person, nach Selbstachtung und der Achtung (esteem) seitens anderer. Solche Bedürfnisse kann man deshalb in zwei Untergruppen einteilen. Erstens gibt es das Bedürfnis nach Stärke, Leistung, Bewältigung und Kompetenz, Vertrauen angesichts der Welt und Unabhängigkeit und Freiheit. Zweitens gibt es, was man den Wunsch nach einem guten Ruf oder nach Prestige nennen könnte (definiert als Respekt oder Hochachtung seitens anderer Menschen), nach Status, Berühmtheit und Ruhm, nach Dominanz, Anerkennung, Aufmerksamkeit, Bedeutung, Würde oder Wertschätzung ... Die Befriedigung des Bedürfnisses nach Selbstachtung führt zu Gefühlen des Selbstvertrauens, der Stärke, der Fähigkeit, zum Gefühl, nützlich und notwendig für die Welt zu sein. Doch Frustrierung dieses Bedürfnisses bewirkt Gefühle der Minderwertigkeit, der Schwäche und der Hilfslosigkeit. Solche Gefühle wiederum lassen entweder grundlegende Entmutigung oder kompensierende oder neurotische Trends entstehen" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 87). Die Bedürfnisse, die Maslow hier zu einer einheitlichen Gruppe zusammenfasst, haben zum Teil, wie aus der Aufzählung hervorgeht, eine sehr ungleiche Ausrichtung, und es stellt sich doch die Frage, ob Maslow hier nicht um der Ordnung oder Systematik willen in unzulässiger Weise reduziert hat. Dass die Bedürfnisse nach Freiheit und Vertrauen einerseits und nach Dominanz und Prestige andererseits von ihrem Ursprung her gleichwertig seien, das scheint doch fraglich. - Sind hier aber auch kritische Überlegungen angebracht, so vermag Maslow gleichwohl deutlich zu machen, worin er das zentrale Grundmotiv sieht, das den einzelnen Bedürfnissen dieser vierten Gruppe gemeinsam ist oder sein soll. Es ist, was man in einem weiteren Sinne mit dem Wort 'Eigenwert' umschreiben kann. In unserer Kultur und Gesellschaft wird dieses Streben nach Eigenwert meist über die Leistung, den Erfolg oder die Anerkennung zu erfüllen gesucht, was aber nicht für jeden Kulturraum im selben Masse gültig sein muss und auch nicht gültig ist.

Für Maslow ist die Frage, inwieweit diesen vier in deskriptiv-phänomenologischer Weise aus der Vielfalt realer Motive des menschlichen Handelns abgeleiteten Bedürfnisgruppen eine biologisch-instinktive Grundlage zukommt, von sekundärer Bedeutung. Diese vier Grundbedürfnisse resp. umfassenden Zielsetzungen sind für ihn primär Radikale des menschlichen Verhaltens, in denen instinktoide Komponenten und solche der Kultur oder Umwelt nur künstlich geschieden werden können. Er vertritt hier die Position: "Schliesslich ist es nicht notwendig, eine Entscheidung zwischen allmächtigen Instinkten und einer allmächtigen Kultur zu treffen. Die Position, die in diesem Kapitel präsentiert wird, transzendiert diese Dichotomie und macht sie unnötig. Erbliche oder andere biologische Determination ist nicht ausschliesslich als Alles oder Nichts gegeben; sie ist eine Angelegenheit des Grades, von weniger oder mehr. Beim Menschen ergibt die Beweislage, dass es biologische und erbliche Determinanten gibt, doch dass sie bei den meisten Personen ziemlich schwach sind und leicht von erlernten kulturellen Kräften zu überwinden. Sie sind nicht nur schwach, sondern auch fragmentiert, Reste und Teilstücke anstatt der ganzen und kompletten Instinkte, wie man sie bei nie-

deren Tieren findet. Der Mensch hat keine Instinkte, doch er scheint Instinktreste zu haben, 'instinktoide' Bedürfnisse, inhärente Fähigkeiten und Potentialität" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 192). Entsprechend dieser Position geht Maslow davon aus, "dass die Grundbedürfnisse in einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grad in ihrer Determiniertheit konstitutionell oder erblich sind", dass ihnen aber ebenso eine reaktive Komponente, eine Geprägtheit durch die Umwelt zuzusprechen ist. Denn menschliches Verhalten ist immer sowohl Aktion wie Reaktion, und auch dem menschlichen Motivationsleben eignet diese zweifache Dimension.

In engem Zusammenhang mit dieser Position steht auch die Grundannahme Maslows, dass zwischen den Grundbedürfnissen und der Umwelt, d.h. der natürlichen und gesellschaftlichen Realität kein grundsätzlich antagonistisches Verhältnis besteht, wie es beispielsweise für die Freudsche Trieblehre kennzeichnend ist. Gibt es auch in der heutigen und möglicherweise in jeder zur Zeit denkbaren gesellschaftlich-kulturellen Situation nur sehr wenige Menschen, denen eine weitgehende Befriedigung der Grundbedürfnisse gegönnt ist, so sind die mannigfachen Versagungen derselben deswegen nicht notwendigerweise Ausdruck eines entsprechenden Naturschicksals des Menschen. Es ist eines der Hauptanliegen von Maslow, aufzeigen und belegen zu können, dass es die realen gesellschaftlichen Umstände, die prinzipiell änderbaren Umstandsverhältnisse sind, die zu den Grundbedürfnissen des Menschen und zu dem ihm eigensten Anliegen: der Selbstverwirklichung, im Widerspruch stehen. Insofern weist die Psychologie Maslows einen deutlich emanzipatorischen Charakter auf.

4) Das zweifellos wichtigste Kennzeichen der Maslowschen Motivationslehre ist die Einordnung der Grundbedürfnisse in ein hierarchisches Ordnungsschema, und zwar aufgrund der unterschiedlichen "relativen Mächtigkeit" (relative potency) der einzelnen Bedürfnisse. Das heisst konkret: Die Reihenfolge der oben angeführten Gruppen von Bedürfnissen entspricht zugleich auch dem abnehmenden Grad der Dringlichkeit, mit der diese Bedürfnisse ihre Befriedigung fordern. Die physiologischen Bedürfnisse haben so die höchste Priorität. Ihre Befriedigung ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass die Sicherheitsbedürfnisse in Erleben und Verhalten manifest, d.h. zu realen Beweggründen des Handelns werden können. Ebenso braucht es eine zumindest relative Befriedigung der Sicherheitsbedürfnisse, damit sich ihre Dominanz zugunsten der Aktualisierung der nächst höheren Bedürfnisse abbaut. Entsprechend werden die Bedürfnisse nach Achtung und Selbstachtung erst dann in Form von Motiven wirksam, wenn die mächtigeren Bedürfnisse nach Liebe und Zugehörigkeit bis zu einem gewissen Grade befriedigt werden konnten und somit in den Hintergrund getreten sind. Das hier wirksame allgemeine Gesetz kann so formuliert werden: Sogenannt "höhere Bedürfnisse" sind hinsichtlich ihrer motivationalen Wirksamkeit direkt von der relativen Befriedigung der "niedrigeren Bedürfnisse", d.h. der elementarereren oder vitaleren, abhängig.

Maslow führt nun eine grössere Zahl von "realen psychologischen und funktionalen Unterschieden zwischen den 'höher' genannten und den als 'niedriger' bezeichneten Bedürfnissen" an und legitimiert damit sein Ordnungsprinzip der hierarchischen Gliederung der Grundbedürfnisse. Die wichtigsten dieser Unterschiede seien kurz erwähnt: 1. Höhere Bedürfnisse entsprechen einer sowohl phylo- wie ontogenetisch späteren Entwicklungsstufe des menschlichen Motivationslebens. 2. Die höheren Bedürfnisse sind subjektiv weniger dringlich. 3. Die Beschäftigung mit höheren Bedürfnissen und ihre Befriedigung

haben erwünschte soziale Folgen. 4. Höhere Bedürfnisse haben mehr Vorbedingungen (auch in bezug auf äussere Umstände). 5. Die Befriedigung höherer Bedürfnisse "repräsentiert einen Trend zur Gesundheit" und "steht der Selbstverwirklichung näher als diejenige der niedrigeren" (vgl. S. 62ff.). Dieser letzte Punkt ist der entscheidendste. Er besagt klar: Höhere Bedürfnisse widerspiegeln einen höheren Reifegrad, eine gesteigerte Annäherung an das dem menschlichen Organismus immanente Wachstumsziel, d.h. an die Vollmenschlichkeit bzw. an die Selbstverwirklichung. Denn mit der relativen Befriedigung der höchsten der bisher genannten Grundbedürfnisse: der Bedürfnisse nach Achtung und Selbstachtung, 'erwacht' das absolut höchste, in mancher Beziehung sich aber von allen anderen unterscheidende Grundbedürfnis nach Selbstverwirklichung.

Zum Stabilitätsgrad der Bedürfnishierarchie ist zu sagen, dass Maslow verschiedene und auch psychologisch bedeutsame Abweichungen von dieser Grundordnung diskutiert, die seiner Ansicht nach aber die prinzipielle Gültigkeit derselben nicht in Frage stellen. Die wichtigste diesbezügliche Ergänzung, die hier erwähnt werden muss, betrifft die Frustrationstoleranz. Gemeint ist die Fähigkeit, an höheren Bedürfnissen und Werten auch in solchen Situationen festhalten zu können, in denen die Befriedigung niedrigerer Bedürfnisse in einem hohen Grade bedroht ist oder gar über längere Zeit hin versagt bleibt. Maslow schreibt dazu: "Menschen, die in ihren Grundbedürfnissen ein Leben lang, besonders in jungen Jahren, befriedigt wurden, scheinen aussergewöhnliche Kräfte des Widerstandes gegen gegenwärtige und künftige Frustration dieser Bedürfnisse zu entwickeln, einfach weil sie eine gesunde, starke Charakterstruktur als Folge der Grundbefriedigung aufweisen. Es handelt sich um starke Menschen, die Meinungsverschiedenheit oder Opposition leicht ertragen, die gegen den Strom der öffentlichen Meinung schwimmen und für die Wahrheit auf grosse persönliche Kosten geradestehen können. Es sind gerade diejenigen, die geliebt haben und wiedergeliebt wurden und die viele tiefe Freundschaften hatten, die gegen Hass, Zurückweisung oder Verfolgung ausharren ... Hinsichtlich des Phänomens der grösseren Frustrationstoleranz scheint es wahrscheinlich, dass die wichtigsten Befriedigungen diejenigen in den ersten Lebensjahren sind. Das heisst, dass Menschen, die in ihren frühesten Jahren sicher und stark gemacht wurden, dazu neigen, auch später trotz allen möglichen Bedrohungen sicher und stark zu bleiben" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 97).

5) Was die nähere psychologische Bestimmung der Befriedigung der Grundbedürfnisse anbetrifft, sind zwei Hauptaspekte hervorzuheben: Eine vollumfängliche, gleichsam 100-prozentige Befriedigung eines Grundbedürfnisses ist nicht möglich und im Sinne der realen Zielsetzung auch gar nicht gefordert. Es geht prinzipiell immer um die *r e l a t i v e* Bedürfnisbefriedigung. Maslow hält fest: "Bisher könnten unsere Theorien den Eindruck vermittelt haben, dass die fünf Ensembles von Bedürfnissen (Maslow hat hier das Selbstverwirklichungsbedürfnis miteinbezogen) irgendwie in folgender Weise funktionieren: Wenn ein Bedürfnis befriedigt ist, taucht das nächste auf. Eine solche Behauptung könnte den Eindruck erwecken, dass ein Bedürfnis hundertprozentig befriedigt sein muss, bevor das nächste auftritt. Tatsächlich sind die meisten Menschen in unserer Gesellschaft, die normal sind, teilweise befriedigt, was ihre Grundbedürfnisse anbetrifft, zugleich aber auch teilweise unbefriedigt. Eine realistischere Beschreibung der Hierarchie wäre in den Begriffen abnehmender Prozentsätze der Befriedigung auf dem Weg hinauf in der Hierarchie der Vormächtigkeit möglich. Zum Beispiel, wenn es gestattet ist, willkürliche Zahlen zu Illustrationszwecken anzunehmen, wird der durch-

schnittliche Bürger vielleicht zu 85% in seinen physiologischen Bedürfnissen befriedigt sein, zu 70% in seinen Sicherheitsbedürfnissen, zu 50% in seinen Liebesbedürfnissen, zu 40% in seinen Selbstachtungsbedürfnissen und zu 10% in seinen Selbstverwirklichungsbedürfnissen (vgl. dazu Abschnitt III und IV, Anm. d. Verf.)" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 98).

Was geschieht aber mit den (relativ) befriedigten Bedürfnissen? "Wenn wir daran interessiert sind, was uns **t a t s ä c h l i c h** motiviert, und nicht daran, was uns motiviert hat, motivieren wird oder könnte, dann ist ein befriedigtes Bedürfnis nicht motivierend. Man muss es als praktisch nicht existent, als verschwunden betrachten" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 103). Befriedigte Bedürfnisse verlieren ihren Bedürfnischarakter; insofern heben sie sich durch ihre Befriedigung sozusagen selbst auf. Dies bedeutet konkret: Hat sich ein Mensch innerhalb der natürlichen und sozialen Umwelt in einer Weise einrichten können, dass ihm eine gewissermassen selbstverständliche und automatisierte Befriedigung bestimmter Grundbedürfnisse gewährt ist und er im prägenden Alter der Kindheit auch keine schwerwiegenden Versagungen derselben erfahren musste, so ist er in seinem Handeln von diesen Bedürfnissen gleichsam befreit. Es lässt sich somit sagen: Die Selbstaufhebung oder Ueberwindung eines Bedürfnisses ist letztlich sein immanenter Sinn. Diese Grundstruktur der Grundbedürfnisse findet im Wort "Defizit-Motivation" (deficiency motivation), das Maslow vor allem in 'Psychologie des Seins' verwendet, insofern ihren begrifflichen Ausdruck, als die Grundbedürfnisse in ihrer grundlegendsten Bedeutung darauf ausgerichtet sind, das Defizit oder den Mangel im menschlichen Organismus, wovon sie wesentlich Erscheinung sind, abzubauen und aufzuheben. Die Grundbedürfnisse (mit Ausnahme des Selbstverwirklichungsbedürfnisses) gründen nach Maslow in einem Mangel an dem, was der menschliche Organismus im Sinne von fundamentalen Lebensbedingungen von seiten der Um- und Mitwelt notwendig braucht. Sie sind gleichsam der seelische Ausdruck für ein gestörtes Funktionieren der Austauschprozesse zwischen Organismus und Umwelt. Im Gegensatz dazu bezeichnet Maslow das Selbstverwirklichungsbedürfnis als eine "Wachstums-Motivation" (growth motivation), wobei das Wort 'Motivation' bei der Selbstverwirklichung einen völlig veränderten Sinn hat. Er spricht auch von der "Meta-Motivation" der Selbstverwirklichung (vgl. S. 64).

6) Diese Deutung des menschlichen Motivationslebens, dieses Sinnverständnis menschlicher Grundbedürfnisse führt folgerichtig zu der Feststellung, die (vgl. die Anmerkungen zur Organismuslehre Goldsteins) recht eigentlich den Kerngehalt der Psychologie Maslows ausmacht: "Der tadellos gesunde, normale, glückliche Mensch hat keine Sexual- oder Nahrungsbedürfnisse, oder Sicherheits-, Liebes-, Prestige-, Selbstachtungsbedürfnisse, ausser in verstreuten Augenblicken rasch vorübergehender Bedrohung ... Solche Erwägungen legen die kühne Behauptung nahe, dass ein Mensch, der in irgendeinem seiner Grundbedürfnisse frustriert ist, einfach als ein kranker Mensch oder zumindest nicht als ein ganzer, vollmenschlicher Mensch betrachtet werden muss. Dies stellt eine Parallele dazu dar, einen Menschen, dem es an Vitaminen oder Mineralien mangelt, als krank zu bezeichnen. Wer wird behaupten wollen, dass ein Mangel an Liebe weniger wichtig sei als ein Mangel an Vitaminen? Da wir die pathogenen Auswirkungen des Mangels an Liebe kennen, könnte irgend jemand behaupten, dass wir Wertfragen in einer unwissenschaftlichen oder illegitimen Art und Weise stellen, anders als der Arzt, der Pellagra oder Skorbut diagnostiziert und behandelt? Wenn man mir diesen Gebrauch gestattet, würde ich dann einfach sagen, dass ein gesunder Mensch primär von seinen Bedürfnissen motiviert ist, seine vollen Fähigkeiten und Potentiali-

täten zu entwickeln und zu verwirklichen. Wenn ein Mensch irgendwelche anderen Grundbedürfnisse in einer aktiven, chronischen Art und Weise hat, ist er einfach nicht gesund. Er ist so sicher krank, wie wenn er plötzlich einen starken Salz- oder Calciumhunger entwickelt hätte" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 103).

7) Bevor aber auf diesen 'Idealzustand' der relativen Befriedigung aller Bedürfnisgruppen und damit auf das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung näher eingegangen werden kann, ist noch eine Ergänzung anzubringen. Die Grundbedürfnisse und ihre Befriedigung sind für Maslow nicht nur die entscheidenden Determinanten für das Handeln im engeren Sinne, sondern auch für die Art des Denkens, für die Phantasietätigkeit, Haltungen und Wertungen aller Art, d.h. letztlich für die gesamten Aktivitäten des menschlichen Geistes. Dies bedeutet: die hinsichtlich der Grundbedürfnisbefriedigung durchlebten Bedrohungen, Versagungen und Erfüllungen sowie die aktuell dominierenden Bedürfnisse prägen nicht allein das menschliche Wollen und Wünschen, sondern ebenso Voraussetzungen und Möglichkeiten des erkennenden Bezugs zur Welt, ästhetisches Empfinden, moralisches Urteilen wie auch die eher statischen charakterlichen Grundhaltungen. Der eingangs erwähnte ganzheitspsychologische Standpunkt kommt hier deutlich zum Ausdruck, indem für Maslow das Schicksal der Grundbedürfnisbefriedigung den ganzen Menschen betrifft, ja zum menschlichen Schicksal schlechthin wird. Es kommt aber auch zum Ausdruck, dass es eben das Motivationsleben ist, das Leben und Persönlichkeit entscheidend prägt, d.h., dass Sein und Werden des Menschen in der Hauptsache von Befriedigung und Versagung der Grundbedürfnisse abhängt. Insofern fallen für Maslow Motivations- und Persönlichkeitspsychologie weitgehend zusammen und steht er auch der Trieblehre Freuds sehr nahe. Es wird hinsichtlich der kommenden Ausführungen letztlich auch erst von daher verständlich, dass der sich-selbstverwirklichende Mensch sich quasi in allen Lebensäußerungen und -bereichen von seinen 'defizit-motivierten' Mitmenschen in überaus eindrucklicher Weise unterscheidet.

### III. Das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung

Wesentliches zur Motivation der Selbstverwirklichung ist bereits gesagt. Die entscheidendste Eigenheit der Selbstverwirklichungskonzeption Maslows ist: Selbstverwirklichung wird erst dann möglich, wenn die Grundbedürfnisse der vier genannten Gruppen mehr oder weniger permanent und bis zu einem gewissen Grade befriedigt werden. Dies hat seinen Grund darin, dass erst mit dem Erreichen der vom menschlichen Organismus im Sinne von natürlichen Existenzbedingungen geforderten vitalen und kommunikativen 'Verbundenheit' mit der Um- und Mitwelt der Mensch dazu frei wird, seine individuellen und eigensten Möglichkeiten aufzugreifen und im konkreten Daseinsvollzug zu realisieren. Maslow bezeichnet zwar das Streben nach Selbstverwirklichung oder anders gesagt, die Dominanz der Zielsetzung: selbstverwirklichend zu handeln, als ein Grundbedürfnis, und zwar als das innerhalb der Bedürfnishierarchie absolut höchste. Diese Einordnung ist aber nicht unmissverständlich, und Maslow bezeichnet sie denn auch als nur bedingt richtig. Denn das sogenannte Grundbedürfnis nach Selbstverwirklichung ist nur in der Hinsicht mit den (anderen) Grundbedürfnissen vergleichbar, als auch dieses, wo es wirksam wird,

den ganzen Menschen in all seinen Lebensäusserungen prägt. Den aber so überaus wichtigen und folgenreichen Unterschied versucht Maslow in dem nachfolgenden Zitat einsichtig zu machen:

"Schwierigere Probleme entstehen, wenn man das Wesen der Selbstverwirklichung untersucht. Von den Menschen auf diesem Niveau der Motivationsentwicklung kann man sagen, dass ihre Handlungen und Schöpfungen in hohem Masse spontan, arglos, offen, selbstenthüllend, unredigiert und deshalb expressiv sind (der 'leichte Zustand', könnten wir es mit Asrani nennen). Ausserdem ändern sich ihre Motivationen in ihrer Beschaffenheit so stark und sind so verschieden von den gewöhnlichen Bedürfnissen nach Sicherheit oder Liebe oder Respekt, dass man sie nicht einmal mit demselben Namen bezeichnen sollte. (Ich habe das Wort 'Metabedürfnisse' vorgeschlagen, um die Motivation sich-selbstverwirklichender Menschen zu beschreiben.)

Wenn man den Wunsch nach Liebe ein Bedürfnis nennt, sollte der Drang, sich selbst zu verwirklichen, mit einer anderen Bezeichnung versehen werden, denn er hat so viele verschiedene Merkmale. Der eine Hauptunterschied, der für unsere gegenwärtige Aufgabe am wichtigsten ist, besteht darin, dass Liebe und Achtung und so weiter als äussere Qualitäten betrachtet werden können, an denen es dem Organismus mangelt und die er daher braucht. Selbstverwirklichung ist nicht ein Mangel in diesem Sinne. Es ist nicht etwas Aeusserliches, das der Organismus für seine Gesundheit braucht, wie zum Beispiel ein Baum Wasser. Selbstverwirklichung ist ein inneres Wachsen dessen, was sich bereits im Organismus befindet oder genauer, was der Organismus selbst ist. So wie der Baum Nahrung, Sonne, Wasser von der Umwelt braucht, so braucht der Mensch Sicherheit, Liebe und Achtung von der gesellschaftlichen Umwelt. Doch wie im ersten, so auch im letzteren Fall ist dies der Punkt, an dem die wirkliche Entwicklung, das heisst diejenige der Individualität, beginnt. Alle Bäume brauchen Sonnenlicht und alle Menschen Liebe und doch fangen jeder Baum und jeder Mensch an, wenn einmal eine dieser elementaren Notwendigkeiten gesättigt ist, sich in der eigenen Art und Weise zu entwickeln, einzigartig, die universellen Notwendigkeiten für die eigenen privaten Zwecke nutzend. Mit einem Wort, die Entwicklung beginnt dann von innen anstatt von aussen, und paradoxerweise ist das höchste Motiv, unmotiviert und nicht strebend zu sein, das heisst, sich rein expressiv zu verhalten. Oder, um es in einer anderen Weise zu sagen, Selbstverwirklichung ist wachstumsmotiviert und nicht mangelmotiviert. Sie ist eine 'zweite Naivität', eine weise Unschuld, ein 'leichter Zustand' " (Motivation und Persönlichkeit', S. 197).

Maslow unternimmt verschiedene Versuche, den Motivationsmodus der Selbstverwirklichung, d.h. die Art des motivierenden Eingreifens des Impulses zur Selbstverwirklichung zu umschreiben. Wenn er dabei immer wieder und in erster Linie die von ihm so genannte Wachstumsmotivation der Selbstverwirklichung betont, so besteht hier meines Erachtens eine gewisse Gefahr des Missverstehens, insofern man von der Interpretation oder vom Bild ausgehen könnte, der wachstumsmotivierte Mensch würde sein eigenes Wachstum, seine Weiterentwicklung zielbezogen anstreben, gleichsam seine 'eigene Vollendung' entschlossen vorwärtstreiben. Dies wäre aber ein gänzlich falsches Bild. Mit dem nicht sehr glücklichen Wort 'metamotiviert' will Maslow zum Ausdruck bringen, dass der sich-selbstverwirklichende Mensch, konsequent gesagt, gar nicht mehr auf irgend etwas hinstrebt, weil er nicht mehr zu streben genötigt ist. Dieser 'hat' ja keine Grundbedürfnisse mehr, sein Motivationsleben hat sich sozusagen selbst ausser Kraft gesetzt. Selbstverwirklichung bedeutet eine tiefgreifend veränderte Grundform von Dasein, die die so fun-

damentale und beherrschende Ausrichtung auf Bedürfnisbewältigung transzendiert. Der sich-selbstverwirklichende Mensch ist davon befreit, seine Um- und Mitwelt der eigenen Bedürfnisbefriedigung dienstbar zu machen und als Mittel für irgendwelche eigenen Zwecke erkennen und gebrauchen zu müssen. Er zeichnet sich durch eine Oeffnung sich selbst und der Welt gegenüber aus, er gewinnt an Gegenwärtigkeit im Erleben und an Unmittelbarkeit in der Begegnung (vgl. den nächsten Abschnitt). Diese Ueberwindung der das Handeln und Erleben des defizit-motivierten Menschen auszeichnenden 'Selbstbezüglichkeit' stellt die entscheidende Grundbedingung dafür dar, dass der Mensch, gemäss dem Wesen der Selbstverwirklichung, aus seinem Innersten, aus seinem Selbst heraus leben kann.

Ueber die Schwierigkeiten, diese veränderte existentielle Grundsituation des sich-selbstverwirklichenden Menschen auch wirklich verstehen zu können, schreibt Maslow: "Sich-selbstverwirklichende Menschen, Menschen also, die einen hohen Grad an Reife, Gesundheit und Selbsterfüllung erreicht haben, können uns so viel lehren, dass sie manchmal fast wie eine andere Rasse menschlicher Wesen erscheinen. Doch weil sie so neu ist, ist die Erforschung der höchsten Bereiche der menschlichen Natur und ihrer äussersten Möglichkeiten und Hoffnungen eine schwierige und gewundene Aufgabe. Sie hat für mich eine ständige Zerstörung liebgewordener Axiome mit sich gebracht, die unentwegte Auseinandersetzung mit scheinbaren Paradoxa, Widersprüchen und Zweideutigkeiten, manchmal auch den Zusammenbruch lang etablierter, fest geglaubter und scheinbar unangreifbarer Gesetze der Psychologie. Oft stellte sich heraus, dass es keine Gesetze waren, sondern nur Regeln für das Leben in einem Zustand milder und chronischer Psychopathologie und Aengstlichkeit, im Zustand der Behinderung und Verkrüppelung und Unreife, den wir nicht bemerken, weil die meisten anderen dieselbe Krankheit haben wie wir" ('Psychologie des Seins, S. 83).

#### IV. Die Welt des sich-selbstverwirklichenden Menschen

1) Die Frage, die sich aufgrund der bisherigen Feststellungen aufdrängt, kann so formuliert werden: Wie sieht die oben mehr allgemein und anthropologisch umschriebene Daseinssituation des sich-selbstverwirklichenden Menschen in konkret-psychologischer Hinsicht aus? Es geht also um die Frage nach den Wirklichkeiten und Möglichkeiten und d.h. nach der Welt, die sich dem sich-selbstverwirklichenden Menschen erschliessen. Diese Frage ist aber schon allein deswegen schwierig zu beantworten, weil, wie aus dem bisher Gesagten leicht ableitbar ist, der sich-selbstverwirklichende Mensch, zumindest in unserem Kulturraum, nur sehr selten anzutreffen ist. Wir Menschen sind (noch) weitgehend beherrscht vom Streben nach der Befriedigung der Grundbedürfnisse. Maslow schätzt die Zahl jener, bei denen man davon sprechen kann, dass "sie Selbstverwirklichung erreicht hätten", auf weniger als 1% der Gesamtbevölkerung.

Warum aber ist das so? "Dafür gibt es viele Gründe," hält Maslow zusammenfassend fest, "eingeschlossen alle Determinanten der Psychopathologie, die wir kennen. Wir haben bereits einen wichtigen kulturellen Grund erwähnt, nämlich die Ueberzeugung, dass die innere Natur des Menschen böse oder gefährlich ist; eine biologische Determinante für die Schwierigkeit, ein rei-

fes Selbst zu erreichen, besteht darin, dass die Menschen keine starken Instinkte mehr haben, die ihnen unzweideutig sagen könnten, wann, wo und wie was zu tun ist. Es gibt einen subtilen, aber extrem wichtigen Unterschied hinsichtlich der Psychopathologie; die einen betrachten sie als Blockierung oder Ausflucht oder Angst vor dem Wachsen zur Selbstverwirklichung, die anderen halten sie für ein medizinisches Problem, verwandt mit dem Eindringen von Tumoren, Giften, oder Bakterien von aussen, die keine Beziehung zu der befallenen Persönlichkeit haben. Menschliche Minderung (der Verlust menschlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten) ist für unsere theoretischen Zwecke ein nützlicherer Begriff als 'Krankheit' " ('Psychologie des Seins', S. 203). Was Maslow hier anspricht, hat nur die Bedeutung von Beispielen. Das Problem ist äusserst vielschichtig und komplex, und es hätten wohl auch andere Disziplinen der Wissenschaft vom Menschen Wichtiges dazu zu sagen. Das obige Zitat deutet aber an, dass Maslow gerade Menschenbild und Methodik der modernen Wissenschaften vom Menschen, im besonderen der Medizin und Psychologie, heftig attackiert. Er sieht die heutigen anthropologischen Wissenschaften wesentlich mitschuldig an einer gesellschaftlichen Situation, die in verschiedenen Belangen als selbstverwirklichungsfeindlich zu bezeichnen ist. Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, die Ausführungen Maslows zu dieser ganzen Problematik, seine Ueberlegungen und Vorschläge in Sachen Erziehung, Psychotherapie und Organisationsformen menschlichen Zusammenlebens, die ich persönlich als sehr lesenswert erachte, wiederzugeben. Es darf hier aber nicht ungesagt bleiben, dass es für die Mehrheit der Menschen im nordamerikanischen und westeuropäischen Raum doch bereits die Befriedigung der höheren Grundbedürfnisse der dritten und vierten Gruppe ist, die dem Menschen so oft versagt bleibt. Mehr als die Hälfte der Menschheit vermag jedoch nicht mal das physiologische Grundbedürfnis des Hungers zu befriedigen.

2) Wir wenden uns jetzt dem Versuch von Maslow zu, die sich-selbstverwirklichende Lebensform in einer ersten Annäherung zu bestimmen. Maslow hat dazu das auf den ersten Blick naheliegende und einfache Vorgehen gewählt, eine Gruppe von sich-selbstverwirklichenden Menschen hinsichtlich ihrer Verhaltensweisen, Charaktereigenschaften, Einstellungen, sozialen Bindungen und Kommunikationsformen zu untersuchen. Die entscheidende Schwierigkeit stellt sich aber bei diesem Vorgehen bei der Auswahl, d.h. bei der Festsetzung der Auswahlkriterien ein, und zwar ganz unabhängig davon, wieviele Menschen auch tatsächlich gefunden werden können, die den festgesetzten Kriterien genügen. Denn will man sich-selbstverwirklichende Menschen ausfindig machen, ist notwendigerweise vorgängig zu entscheiden, woran ihre 'sich-selbstverwirklichende Qualität' zu erkennen ist, d.h. welches die real-psychologischen Erscheinungsformen der Selbstverwirklichung sind. Bedeutet dieses Vorgehen doch: vorauszusetzen, was man eruieren will. Es ist hier einzugestehen: Hat Maslow auch in voller Kenntnis dieser gravierenden Problematik mittels einer sehr allgemeingefassten Minimaldefinition von Selbstverwirklichung und dem Kriterium der intersubjektiven Uebereinstimmung in der Einschätzung der Probanden von seiten der Beurteiler einen gangbaren Weg zu beschreiten versucht und geben ihm dabei die erzielten Ergebnisse insofern recht, als diese kaum als schon im Auswahlverfahren implizierte betrachtet werden können, so bleibt die Untersuchung in diesem entscheidenden Punkt kritisierbar.

Maslow, der auch wegen dieser Problematik weit davon entfernt ist, seine gewonnenen Ergebnisse überzubewerten oder zu verabsolutieren, beurteilt die Bedeutung seiner Untersuchung wie folgt: "Ausserdem betrachte ich das Problem der psychologischen Gesundheit als so dringlich, dass j e d e r

Vorschlag, jedes Teilergebnis, so strittig es auch sein mag, grossen heuristischen Wert hat. Diese Art von Forschung ist im Prinzip so schwierig - sie verlangt eine Art, sich selbst an den eigenen Normen aus dem Sumpf zu ziehen - dass wir ewig warten müssten, wollten wir auf konventionell zuverlässige Angaben warten. Es scheint besser zu sein, Fehler nicht zu fürchten, ins kalte Wasser zu springen und sein Bestes zu tun und zu hoffen, dass man aus den Fehlern genug lernt, um sie später korrigieren zu können. Gegenwärtig ist die einzige Alternative, die Arbeit an dem Problem einfach abzulehnen. Dementsprechend wird der folgende Bericht, welchen Gebrauch man von ihm auch machen kann, mit den obligaten Entschuldigungen an diejenigen präsentiert, die auf Konventionalität, Zuverlässigkeit, Validität, geeigneten Stichproben und so weiter insistieren" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 216).

Aufgrund des Kriteriums der "vollen Anwendung (full use) und Nutzung (exploitation) der Talente, Kapazitäten und Fähigkeiten (potentialitis)", das Maslow das Syndrom der positiven Evidenz der Selbstverwirklichung nennt, suchte er aus einer College-Bevölkerung jene Personen aus, die diesem Anspruch sehr nahe zu kommen schienen. Um die geringe Zahl dieser Personen noch zu erhöhen, wählte er zusätzlich noch Persönlichkeiten aus dem öffentlichen oder geschichtlichen Leben aus, die einerseits das obige Kriterium angenähert zu erfüllen schienen und deren Lebenslauf und Persönlichkeit andererseits auch relativ gut bekannt waren. Ueber das konkrete Vorgehen der Datengewinnung schreibt Maslow: "Die Daten bestehen hier nicht so sehr in der üblichen Ansammlung spezifischer und einzelner Tatsachen als in der langsamen Entwicklung eines globalen oder holistischen Eindrucks von der Art, wie wir ihn von unseren Freunden und Bekannten bilden. Es war selten möglich, eine Situation herzustellen, eine pointierte Frage zu stellen oder mit den älteren Versuchspersonen Tests anzustellen (obwohl es bei den jüngeren möglich war und auch getan wurde). Die Kontakte waren zufällig und von der üblichen gesellschaftlichen Art. Freunde und Verwandte wurden befragt, wo es möglich war. Deshalb und auch wegen der kleinen Anzahl der Versuchspersonen wie auch der Unvollständigkeit der Angaben bei vielen, ist eine quantitative Präsentation nicht möglich: nur zusammengesetzte Eindrücke können angeboten werden, was immer sie auch wert sein mögen" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 220).

3) Bevor ich die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst darstelle, muss noch eine wichtige Ergänzung angebracht werden. In 'Psychologie des Seins' kommt Maslow im Sinne einer sehr bedeutsamen Erweiterung seiner Selbstverwirklichungskonzeption - in 'Motivation und Persönlichkeit' finden sich lediglich Andeutungen in dieser Richtung - zum Schluss, dass jeder Mensch in sogenannten Grenzerfahrungen (peak experiences) "zeitweilig viele der Eigenschaften annähme", die er bei sich-selbstverwirklichenden Menschen vorgefunden habe. Er führt dazu aus: "Für die Dauer der Grenzerfahrung werden sie (die Menschen, Anm. d. Verf.) zu Selbstverwirklichern. Wir können das als eine vorübergehende charakterologische Aenderung betrachten und nicht nur als einen emotional-kognitiv-expressiven Zustand. Es handelt sich nicht nur um die glücklichsten und aufregendsten Momente, sondern auch um Momente der grösseren Reife, Individuation, Erfüllung - in einem Wort, um die gesündesten Momente." Entsprechend dem hiermit doch deutlich veränderten Stellenwert von Selbstverwirklichung im menschlichen Ganzen versucht Maslow eine Art Neudefinition der Selbstverwirklichung, die ich ihrer Bedeutung wegen ausführlicher zitieren will:

"Dies (der Einbezug der Grenzerfahrung in den Phänomenbereich der Selbstverwirklichung, Anm. d. Verf.) ermöglicht uns, die Selbstverwirklichung neu zu

definieren, um sie von ihren statischen und typologischen Mängeln zu befreien und zu verhindern, dass sie zu einer Art Alles-oder-Nichts-Pantheon wird, in denen einige seltene Menschen im Alter von sechzig Jahren eintreten. Wir können sie als eine Episode oder als eine kurze Anstrengung definieren, in der die Kräfte eines Menschen sich in einer besonders wirkungsvollen und immens genussreichen Weise vereinen und in der er integrierter und weniger gespalten ist, offener für die Erfahrung, idiosynkratischer, vollkommener expressiv oder spontan, voll funktionierend, kreativer, humorvoller, ichtranszendierender, unabhängiger von den niedrigeren Bedürfnissen usw. Er wird in diesen Episoden ganz real er selbst, verwirklicht seine Möglichkeiten vollkommener, kommt dem Kern seines Seins näher, wird menschlicher. Solche Zustände oder Episoden können theoretisch zu jeder Zeit des Lebens jedem Menschen passieren. Was jene Individuen auszuzeichnen scheint, die ich sich-selbstverwirklichende Menschen genannt habe, ist die Tatsache, dass bei ihnen diese Episoden viel häufiger, intensiver und perfekter vorkommen als bei durchschnittlichen Menschen. Das macht die Selbstverwirklichung eher zu einer Sache des Grades und der Häufigkeit als zu einer Alles-oder-Nichts-Affäre; deshalb ist sie auch zugänglicher für die verfügbaren Forschungsmethoden. Wir brauchen uns nicht mehr auf die Suche nach jenen seltenen Versuchspersonen einzuschränken, von denen man sagen kann, dass sie sich selbst die meiste Zeit verwirklichen. Theoretisch zumindest können wir also jede Lebensgeschichte nach Episoden der Selbstverwirklichung absuchen, besonders jene von Künstlern, Intellektuellen und anderen besonders kreativen Menschen, von tief religiösen Menschen und von solchen, die innerhalb der Psychotherapie und im Bereich der Wachstumsphänomene wichtige Einsichten erarbeitet haben" ('Psychologie des Seins', S. 107).

Wenn also die folgende Schilderung der Ergebnisse der hier interessierenden Untersuchung sich-selbstverwirklichender Menschen die sich-selbstverwirklichende Daseinsart in einer ersten Annäherung bestimmt, so handelt es sich dabei gemäss der oben zitierten differenzierteren Behandlung des Selbstverwirklichungsphänomens vor allem um die Beschreibung eines Ideals oder eines Typus. Die kommenden Ausführungen wären in diesem Sinne dahingehend zu ergänzen, dass auch der noch weitgehend defizit-motivierte Mensch in unterschiedlichen Formen und Graden an der idealen Lebensform der Selbstverwirklichung teilhaben kann und auch teil hat. Der sich-selbstverwirklichende Mensch wäre entsprechend der obigen Neudefinition von Selbstverwirklichung weniger der einzelne hochentwickelte, aber nur äusserst selten anzutreffende Mitmensch als das ideale Zielbild aller menschlichen Entwicklung.

4) Die überblicksmässige Darstellung der wichtigsten Resultate der Untersuchung weicht insofern in der Akzentuierung und Schwerpunktbildung von den Ausführungen in 'Motivation und Persönlichkeit' etwas ab, als ich versucht habe, mir wichtig scheinende Beobachtungen und Ueberlegungen, die Maslow in 'Psychologie des Seins' verwertet hat, mitzuberücksichtigen. Die einzelnen Resultate der Untersuchung lassen sich in der Weise zusammenfassen, dass drei Haupteigenschaften (a, b, c) unterschieden werden können, die Persönlichkeit und Weltbezug des sich-selbstverwirklichenden Menschen prägen.

a) Die Untersuchung hat gezeigt: Der sich-selbstverwirklichende Mensch verfügt über eine differenziertere und objektivere Wahrnehmung der Realität, sein Denken und Urteilsvermögen sind in erhöhtem Masse frei von Stereotypen, Abstraktionen und klassifizierenden Tendenzen, was einen unmittelbaren und wirklichkeitsbezogeneren Umgang mit der Welt erlaubt.

Maslow schreibt zu diesem Punkt: "Man hat gefunden, dass sich-selbstverwirk-

lichende Menschen viel leichter als die meisten das Frische, Konkrete und Ideographische vom Allgemeinen, Abstrakten und Eingeeordneten unterscheiden. Die Folge davon ist, dass sie mehr in der realen Welt der Natur leben als in der vom Menschen gemachten Verwirrung der Begriffe, Abstraktionen, Erwartungen, Glauben und Stereotypen, die von den meisten Menschen mit der Welt verwechselt wird. Sie können deshalb viel besser das wahrnehmen, was da ist, anstelle ihrer Wünsche, Hoffnungen, Ängste, Befürchtungen, ihrer eigenen Theorien und Meinungen oder derjenigen ihrer Kulturgruppe. 'Das unschuldige Auge' hat das Herbert Read sehr treffend genannt" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 222).

Dass der sich-selbstverwirklichende Mensch "dem Reich des Seins", der "wahren Natur des Wahrgenommenen" näher ist, findet mit der Motivationslehre eine plausible Erklärung: "Weil sich-selbstverwirklichende Menschen gewöhnlich weder bedürfnisbefriedigende Eigenschaften abstrahieren noch andere Menschen als Werkzeug sehen müssen, ist es für sie besser möglich, eine nichtwertende, nichturteilende, nichteinmischende, nichtverdamrende Haltung anderen gegenüber einzunehmen, eine Wunschlosigkeit, eine 'wahllose Bewusstheit' ('choiceless awareness'). Das erlaubt eine viel klarere und einsichtsvollere Wahrnehmung und ein besseres Verstehen dessen, was ist" ('Psychologie des Seins', S. 54).

Wenn es im Zusammenhang mit diesen Beobachtungen auch noch vieles auf empirischem Weg zu überprüfen und differenzierter zu bestimmen gilt, so liegt hier zweifellos ein höchst bemerkenswertes Untersuchungsergebnis vor, das herausfordern muss. In 'Psychologie des Seins' hat es Maslow unternommen, das von der mannigfachen Determination durch unbefriedigte Grundbedürfnisse befreite Erkennen von seiner inneren Struktur her zu beschreiben. Er gab diesem bedürfnisbefreiten oder seins-bezogenen Erkennen den Namen "Erkenntnis des Seins" (cognition of being). Diese S-Erkenntnis (S steht für Sein; englisch: B-cognition) stellte er der Erkenntnis gegenüber, "die von den Defizit-Bedürfnissen des einzelnen organisiert wird", kurz "D-Erkenntnis" genannt. Die wesentliche Differenz dieser beiden Grundformen des Erkennens umschreibt er folgendermassen: "Im S-Erkennen tendiert Erlebnis und Objekt der Erfahrung dazu, sich als ein Ganzes, als eine vollständige Einheit darzustellen, losgelöst von den Beziehungen, von der möglichen Nützlichkeit, Zweckmässigkeit und Angemessenheit. Das Objekt wird wahrgenommen, als wäre es alles, was es im Universum gibt, als wäre es das ganze Sein, identisch mit dem Universum. Dies steht im Gegensatz zum D-Erkennen, das die meisten menschlichen Erkenntniserfahrungen einschliesst. Diese Erfahrungen sind fragmentarisch und unvollständig ..." ('Psychologie des Seins', S. 85). D-Erkennen ist grundsätzlich immer instrumental, da dessen eigentliches und letztes Ziel die Befriedigung von Grundbedürfnissen ist, wogegen das Ziel beim S-Erkennen oder bei der S-Wahrnehmung sozusagen im Objekt selbst liegt.

Selbstverwirklichung bewirkt oder bedeutet in bezug auf das wahrnehmend-erkennende Verhältnis zur Welt die Ueberwindung einer 'Selbstverhaftetheit' oder positiv formuliert, eine erhöhte Objektivität im Sinne der Hinwendung zum Gegenstand. Im zwischenmenschlichen, kommunikativen Bereich zeigt sich die gleiche Grundtendenz im Sinne einer Hinwendung zum menschlichen Gegenüber.

b) Maslow stellt fest: "Sich-selbstverwirklichende Menschen haben tieferer und wertvollere interpersonelle Beziehungen (Heraushebung durch den Verf.) als alle anderen Erwachsenen (obwohl nicht notwendigerweise tiefer als Kinder). Sie sind zu mehr Vereinigung, grösserer Liebe, perfekterer Identifi-

kation, mehr Beseitigung der Ich-Grenze fähig, als andere Menschen es für möglich halten würden" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 239).

Die Untersuchungsergebnisse belegen eine sehr tiefgreifende Veränderung in der Ich-Du-Beziehung beim sich-selbstverwirklichenden Menschen. Die im obigen Zitat angesprochene Art dieser Veränderung kann insofern als eine Bestätigung der Motivationslehre Maslows gewertet werden, als für den sich-selbstverwirklichenden Menschen der Mitmensch nicht mehr in irgendeiner Form als Vermittler eigener Bedürfnisbefriedigung fungiert, sondern selbst Ziel, Sinn und Wert einer Beziehung ist. D.h., der Mitmensch ist hier nicht mehr primär der Sicherheit, Zugehörigkeit, Bestätigung, sexuelle Befriedigung usw. Gewährende, der vor allem als ein 'Gebender' geachtet, begehrt oder geliebt wird. Erst die Befreiung vom permanenten Streben nach Grundbedürfnisbefriedigung erschliesst dem Menschen die Möglichkeit zur Begegnung mit dem Du, und zwar in dem Sinne, wie es uns M. Buber aufgezeigt hat.

Wie wirkt sich nun aber die hier festgestellte grundsätzliche Wandlung in der Grundstruktur der zwischenmenschlichen Beziehung auf die verschiedenen konkreten Beziehungsformen aus? Maslow war bis zu seinem Tod noch nicht so weit vorgedrungen, um diese Aufgabe systematisch und umfassend bearbeiten zu können. Seine diesbezüglichen Ausführungen haben einen weitgehend fragmentarischen Charakter, der natürlich auch von daher bedingt ist, dass die dazu notwendigen umfassenden empirischen Forschungen von Maslow nicht (mehr) durchgeführt werden konnten. Hingegen hat er sich eingehend mit der besonderen Beziehungsart der Liebe beim sich-selbstverwirklichenden Menschen auseinandergesetzt. Desgleichen will ich mich an dieser Stelle darauf beschränken, das Kennzeichnende der sich-selbstverwirklichenden Liebe anzudeuten, muss dabei aber betonen, dass trotz dem ausgezeichneten Stellenwert, der dem Phänomen der Liebe im zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehen beim sich-selbstverwirklichenden Menschen zukommt, die Untersuchungsergebnisse auch noch auf andere kommunikative Formen und Aspekte verweisen, die für den sich-selbstverwirklichenden Menschen charakteristisch zu sein scheinen. Im Vordergrund stehen dabei das gesteigerte Gemeinschaftsgefühl (Solidarität) und ein grösserer "Reichtum an emotionalen Reaktionen".

Unter der kennzeichnenden Ueberschrift "Distanz und Individualität" fasst Maslow das die Liebesbeziehung sich-selbstverwirklichender Menschen Charakterisierende zusammen:

"Ein Paradox scheint sich auf den ersten Blick aus der Tatsache zu ergeben, dass sich-selbstverwirklichende Menschen einen Grad an Individualität, Distanz und Autonomie aufrechterhalten, der zunächst unvereinbar mit der Art der Identifikation und Liebe erscheint, die ich vorher beschrieben habe. Doch es handelt sich nur um ein scheinbares Paradox. Wie wir gesehen haben, können die Tendenzen zur Distanzierung und diejenigen zur Bedürfnisbefriedigung und tiefen Beziehungen zum anderen bei gesunden Menschen zusammengehören. Die Tatsache besteht, dass sich-selbstverwirklichende Menschen gleichzeitig die am meisten individualistischen und am meisten altruistischen, sozialen und liebenden aller Menschen sind. Die Tatsache, dass wir in unserer Kultur diese Eigenschaften an die entgegengesetzten Enden eines einzigen Kontinuums plaziert haben, ist offenbar ein Fehler, den man jetzt korrigieren muss. Sie gehen einher, und die Dichotomie löst sich bei sich-selbstverwirklichenden Menschen auf.

Wir finden bei unseren Versuchspersonen einen gesunden Egoismus, grossen Selbstrespekt, eine Abneigung, Opfer ohne guten Grund zu bringen. Was wir in der Liebesbeziehung sehen, ist eine Verschmelzung der grossen Fähigkeit

zu lieben und gleichzeitig der Achtung für andere und grosser Achtung für sich selbst. Das zeigt sich daran, dass man von diesen Menschen nicht im allgemeinen Sinne des Wortes sagen kann, dass sie einander **b r a u c h e n**, wie es gewöhnlich für die Liebenden gilt. Sie können einander sehr nahe stehen und sich dennoch trennen, wenn es notwendig ist, auch ohne zusammenzubrechen. Sie hängen nicht aneinander oder haben Widerhaken oder Anker irgendwelcher Art. Man hat das sichere Gefühl, dass sie aneinander grosses Vergnügen haben und eine längere Trennung oder gar den Tod philosophisch hinnehmen würden, das heisst, stark bleiben würden. Auch in den intensivsten und ekstatischsten Liebesbeziehungen bleiben diese Menschen sie selbst und Herr ihrer selbst, leben nach ihren eigenen Normen, auch wenn sie einander intensiv geniessen. Einsichtigerweise wird dieser Befund, falls bestätigt, eine Revision oder zumindest eine Erweiterung der Definition der idealen oder gesunden Liebe in unserer Kultur notwendig machen. Wir haben diese traditionsgemäss mit den Begriffen der vollkommenen Ich-Verschmelzung und des Verlustes an Eigenständigkeit definiert, als Aufgabe anstatt als Stärkung der Individualität. Zwar trifft dies zu, doch erscheint es im Augenblick als Tatsache, dass die Individualität gestärkt wird, dass das Ich in einem Sinne mit dem anderen verschmilzt, aber in einem anderen getrennt lebt und stark wie immer bleibt. Die zwei Tendenzen, die Individualität zu transzendieren sowie zu differenzieren und zu stärken, muss man als miteinander verbunden und nicht als einander widersprechend betrachten. Ausserdem ist die beste Art und Weise, das Ich zu transzendieren, die Stärkung der Identität" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 281).

Maslow bemüht sich darum, wie im zitierten Abschnitt deutlich wird, begreifbar zu machen, dass in der "Liebe zum Sein der anderen Menschen", die er analog der S-Erkenntnis eine S-Liebe nennt, eine Grundform menschlicher Kommunikation wirklich wird, in der gewisse selbstverständlich und definitiv scheinende Gesetzmässigkeiten des zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehens ausser Kraft gesetzt oder überwunden sind. Vor allem geht es ihm dabei um das seiner Ansicht nach zentrale Verständnis dafür, dass in der sich-selbstverwirklichenden Liebe die fundamentalen Dichotomien keine Gültigkeit mehr haben, die das Dasein des noch auf Bedürfnisbefriedigung hin in Anspruch genommenen Menschen so entscheidend prägen. Dies kann das folgende Zitat noch verdeutlichen: "Auf der Ebene der Selbstverwirklichung werden viele Dichotomien aufgehoben, Gegensätze geben sich als Einheiten zu erkennen und die ganze dichotome Denkweise wird als unreif entlarvt. Für sich-selbstverwirklichende Menschen gibt es eine starke Tendenz zur Verschmelzung der Selbstbezogenheit und der Selbstlosigkeit in eine höhere, übergeordnete Einheit ... Die Spaltung zwischen dem Selbst und allem übrigen ist verschwommen und wird weniger scharf, man erkennt, dass sie einander auf den höchsten Ebenen der Persönlichkeitsentwicklung durchdringen. Dichotomisieren scheint dann charakteristisch für eine niedrigere Ebene der Persönlichkeitsentwicklung und des psychologischen Funktionierens zu sein; es ist sowohl eine Ursache als auch eine Wirkung der Psychopathologie" ('Psychologie des Seins', S. 206). Es kann hier abschliessend die Formulierung gewagt werden: In der Art der Liebe des sich-selbstverwirklichenden Menschen ist die Dichotomie zwischen dem Ich und dem Anderen (als dem Nicht-Ich) in der Identität zwischen dem Selbst und dem Du überwunden, womit sich gleichsam ein Weg und eine Chance zur Erlösung aus der 'Ur-Dichotomie' zwischen dem Ich und der Welt anzeigt.

c) Die nach Maslow allgemeingültige Grundtendenz des sich-selbstverwirklichenden Menschen zur Auflösung von Dichotomien und Divergenzen scheint sich jedoch in bezug auf dessen Grundhaltung dem gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Leben gegenüber nicht zu bestätigen. Denn die untersuchten

sich-selbstverwirklichenden Personen zeigen gegenüber den Gruppen und Gemeinschaften, in denen sie leben, überdurchschnittlich viel Distanz und wenig Bereitschaft, sich mit den Konventionen, Normen und Werten ihrer sozialen Umwelt zu identifizieren. Persönlichkeit und Lebensgeschichte dieser Menschen scheinen vielmehr Ausdruck einer grundlegenden Dichotomie zwischen der selbst-bezogenen und der wir-bezogenen Daseinsart zu sein und eine letztgültige Gegenwertigkeit von Selbstsein und sozialem Sein zu dokumentieren.

Die Ergebnisse der Untersuchung ergeben das folgende Bild des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Lebens der sich-selbstverwirklichenden Menschen: Diese bewegen sich zwar "innerhalb der Grenzen der offenkundigen Konformität in der Wahl der Kleidung, der Sprache, der Nahrung, der Art und Weise, wie Dinge in unserer Kultur getan werden" und erweisen sich so als wenig auffällige, relativ gut angepasste Mitbürger. Doch bedeutet diese im grossen und ganzen konformistische Haltung eine nur vordergründige, mehr oder weniger unverbindliche Einfügung ins normierte gesellschaftliche Leben, die den Charakter einer Akzeptierung von vorgegebenen Spielregeln hat. Dies zeigt sich gerade auch darin, dass die Anpassung nur soweit geht, wie es für die Bewahrung der eigenen Unabhängigkeit notwendig und förderlich ist. Die kulturellen Normen und Werte sind für den sich-selbstverwirklichenden Menschen wenig Anlass, sich mit ihnen zu identifizieren, sie sind ihm vielmehr die kulturell und gesellschaftlich vorgegebenen Begrenzungen für sein Handeln. Sein innerer Abstand zum kollektiven Leben geht mit einer starken Tendenz zur Privatheit (privacy) einher.

Diese Beobachtung einer 'gesteigerten Unberührtheit' des sich-selbstverwirklichenden Menschen von seiten seiner gemeinschaftlich-kollektiven Umwelt ist jedoch mit Vorsicht zu interpretieren und darf keinesfalls vorschnell verabsolutiert werden. Denn es gilt sich die Frage zu stellen, inwieweit es die besondere kulturelle und gesellschaftliche Situation unserer Zivilisation, Kultur und Gesellschaftsordnung ist, die den sich-selbstverwirklichenden Menschen zu einer solchen Grundhaltung zwingt. Maslow stellt denn auch fest: "Unsere unvollkommene Gesellschaft erzwingt notwendigerweise Hemmungen und Zurückhaltung von unseren Versuchspersonen. In dem Ausmass, in dem sie ihre kleinen Geheimnisse aufrechterhalten müssen, ist ihre Spontaneität vermindert und sind einige ihrer Potentialitäten nicht verwirklicht. Und da nur wenige Menschen in unserer Kultur Gesundheit erreichen können (oder vielleicht in j e d e r Kultur), sind diejenigen, die sie erreichen, einsam, ohne die Gesellschaft von ihresgleichen und deshalb weniger spontan und weniger verwirklicht" ('Motivation und Persönlichkeit', S. 250). Allerdings, kann man dem entgegenhalten, scheint eine gewisse Distanz des sich-selbstverwirklichenden Menschen gegenüber dem kollektiven Leben, die den Charakter einer Ablehnung der Bevormundung durch gesellschaftlich vorgegebene Werte und Normen hat, doch auch von daher bedingt und notwendig zu sein, dass dieser wesentlich ein "Selbstbeweger" (self-mover) und "Selbstentscheider" (self-decider) ist, d.h., gemäss eigener Beurteilung und Entscheidung und nach Massgabe seiner eigenen individuellen Möglichkeiten und Werthaltungen handelt. Lässt es sich nicht gar von einem Grundgesetz sprechen, dass, wer über sich selbst bestimmt und die Verantwortung für sein Handeln auf sich nimmt, sich notwendigerweise in einem gewissen Sinne selbst aus der Kollektivität herausnimmt, um es mal so allgemein zu sagen, und damit eine Art von Gefälle zwischen sich selbst (d.h. seinem Selbst) und den gesellschaftlichen Gruppierungen und Gebilde, in denen er lebt, erzeugt? Jedoch, so kann zurückgefragt werden, ist nicht eine Form menschlichen Zusammenlebens denkbar und auch verwirklicht - auch wenn unsere Gegenwart hierbei wenig wegweisend

ist -, in der dieses Gefälle oder diese Dichotomie zwischen der Selbstverwirklichung und der Identifizierung oder Identität mit der Gemeinschaft aufgehoben wäre?

Damit sind wir aber auf die anthropologische Grundfrage gestossen: Heisst menschliches Existieren wesensnotwendig in das duale Spannungsverhältnis zwischen normgemäsem und selbstgemäßem Leben eingespannt sein (vgl. dazu v. Gebattel)? Oder anders, in Anlehnung an Heidegger formuliert: Bedeutet die Ueberwindung der Seinsart des Man (vgl. S. 10) zugunsten des eigentlichen Selbstseins immer auch die Ueberwindung des gemeinschaftlichen Existierens? Besteht eine in der Seinsverfassung des Menschen gründende und damit unaufhebbare Dichotomie zwischen Selbst und Wir?

Wir haben gesehen, dass die sich-selbstverwirklichende Liebe die Dichotomie zwischen Selbst und Du überwinden kann. Ich glaube Maslow richtig verstanden zu haben, wenn ich hier die Formulierung wage, dass dann, wenn sich solche Formen und Kräfte des Miteinanderlebens ausbilden, die nicht mehr unter der Herrschaft des Man (im Sinne Heideggers) oder des Kollektiven (im Sinne Jungs) stehen, eine Grundform des Miteinanderseins Wirklichkeit werden kann, die nicht mehr von der Dichotomie zwischen dem Ich und dem Kollektiv, sondern von einem "homonomen Verhältnis" zwischen dem Selbst und dem Wir getragen ist. Auf diese wahre, die Privatheit überwindende Vollmenschlichkeit weist auch der folgende, entscheidende Wesenszug der Selbstverwirklichung hin: "Die Erlangung der Selbstverwirklichung (im Sinne der Autonomie) macht paradoxerweise die Transzendenz des Selbst, der Selbstbefangenheit und der Selbstbezogenheit in einem höheren Grade möglich. Sie macht es leicht, homonom zu sein, d.h. zu einem Teil eines Ganzen zu werden, das grösser ist als man selbst. Die Bedingung für die vollste Homonomie ist volle Autonomie, und bis zu einem gewissen Grade, vice versa, kann man Autonomie nur durch erfolgreiche homonome Erfahrungen erreichen (kindliche Abhängigkeit, S-Liebe, Sorge für andere usw.). Es ist notwendig, von Ebenen der Homonomie zu sprechen und zwischen einer 'niederen Homonomie' (der Angst, Schwäche und Regression) und einer 'höheren Homonomie' (der Courage und der vollen, selbstbewussten Autonomie), zwischen einem 'niederen Nirwana' und einem 'höheren Nirwana' zu unterscheiden, einer Vereinigung abwärts und einer Vereinigung aufwärts" ('Psychologie des Seins', S. 211). - Es ist das emanzipatorische und, wie mir scheint, auch das innerste Anliegen Maslows, mit seinem Schaffen die Richtung für eine "Psychologie der Selbstverwirklichung und des Wachstums" weisen zu können, die seiner Ansicht nach wichtigster Wegbereiter für die Verwirklichung der Utopie der 'sich-selbstverwirklichenden Gemeinschaft' sein kann, in der das sich-selbstverwirklichende Individuum Glied des Ganzen ist.

## I. Das allgemeine Wertprinzip der Selbstverwirklichung (E. Fromm)

### A) Ethik und Psychologie

"Durch den Versuch, Psychologie in eine Naturwissenschaft umzuwandeln, beging die Psychoanalyse den Fehler, die Psychologie von den Problemen der Philosophie und Ethik loszulösen. Sie übersah, dass die menschliche Individualität so lange unerkannt bleibt, wie sie nicht in ihrer Ganzheit betrachtet wird. Zu dieser aber gehört das Bedürfnis des Menschen, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Daseins zu erhalten und Normen zu finden, nach denen er sein Leben einrichten kann" (Fromm 1954, S. 19). Mit der Forderung, den Menschen in seiner Totalität zu sehen und zu begreifen, zu der er sich hier bekennt, hat Erich Fromm (1900 - 1980) in seinem Lebenswerk in bemerkenswerter Weise ernst gemacht. Die Zielsetzungen sowie die Ergebnisse seiner psychologisch-anthropologischen Untersuchungen bezeugen eine wissenschaftliche Grundhaltung, die der Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität menschlichen Seins gerecht zu werden und sich damit der ganzen Wirklichkeit des Menschen zu nähern sucht. Fromm kritisiert scharf jenen wissenschaftlich-erkennenden Umgang mit dem Gegenstand 'Mensch', der in naiv-kurzsichtiger Verabsolutierung eines bestimmten methodischen Ansatzes oder anthropologischen Blickwinkels die Wirklichkeit menschlicher Existenz uneingestandenermassen verkürzt und oft gar entstellt. Er fordert demgegenüber, Psychologie nicht aus philosophischen, ethischen, soziologischen und ökonomischen Zusammenhängen herauszulösen, sondern sich in seinen Erkenntnisbemühungen von der Einsicht leiten zu lassen, dass der Mensch zugleich ein biologisches, soziales, handelndes, vernünftiges und ein Wesen ist, das nach Sinn und Ziel seiner Existenz fragt. Das Werk Fromms scheint mir ein höchst beachtenswerter Versuch zu sein, die oben genannten Wirklichkeitsaspekte des Menschen zusammen zu denken und in ihrer gegenseitigen Verflochtenheit zu untersuchen. Fromm ist dabei zu einer psychologisch-soziologisch-anthropologischen Sichtweise vorgestossen, die ihn zu Einsichten in so existentiell bedeutsame Wirklichkeiten, wie Liebe, Hass, Destruktion, Freude, Glück, Leid, Glauben usw. befähigte, die heute wichtiges Gut der Wissenschaft vom Menschen sind.

Wie das obige Zitat bezeugt, geht es Fromm gemäss seinem humanistischen Ansatz: Menschliches vom Menschen her zu verstehen, auch darum, die Frage nach den ethischen Normen und Werten der Menschen - also eine Frage, die gemeinhin in den Kompetenzbereich der Ethik, praktischen Philosophie und Theologie eingeordnet wird - nicht als eine 'psychologie-transzendente' Fragestellung abzuhandeln. Ethik ist für ihn aber nicht etwa nur insofern (auch) Thema von Psychologie und Anthropologie, als Fragen im Zusammenhang von moralischem Empfinden, Wertbewusstsein oder Gewissensbildung in die Kompetenz der Psychologie fallen. Fromm vertritt vielmehr die Ansicht, dass die "objektiven Werte und Normen" durch oder über die Erkenntnis des Menschen zu gewinnen sind, d.h., dass sie aus der "Natur des Menschen" erschlossen werden können, weil - wie Fromm postuliert - "Normen einer sittlichen Lebensführung in der menschlichen Natur selbst begründet" seien. Er lehnt die sowohl philoso-

phisch wie theologisch bedeutsame Position entschieden ab, dass "es in der Eigenart des moralischen Handelns liege, den Menschen zu transzendieren" (Fromm 1954, S. 27), und bekennt sich demgegenüber zur These: "Werte haben ihre Wurzel in den spezifischen Bedingungen der menschlichen Existenz; deshalb gilt, dass uns unsere Erkenntnis dieser Bedingungen, das heisst der 'menschlichen Situation', dazu bringt, Werte zu formulieren, die objektive Gültigkeit haben; diese Gültigkeit existiert nur im Hinblick auf die menschliche Existenz; ausserhalb des Menschen gibt es keine Werte" (Fromm 1959, S. 151; zitiert aus R. Funk 1978, S. 173). Mit diesem Verständnis des Sittlichen reiht sich Fromm in jene grosse Tradition der humanistischen Ethik ein, für die der Mensch das Mass aller Dinge ist und für die "seine Werturteile, wie alle seine Urteile und auch sein Wahrnehmungsvermögen, in der Besonderheit seiner Existenz ihren Ursprung haben" (Fromm 1954, S. 26).

Seine humanistisch-anthropozentrische Interpretation des sittlichen Handelns legt Fromm zur Hauptsache in dem 1947 erschienenen Buch 'Man for Himself' (deutsch: 'Psychoanalyse und Ethik', 1954), das eines seiner Hauptwerke ist, dar. Wenn auch spätere Schriften, wie beispielsweise 'Values, Psychology and Human Existence' (1959) oder 'Revolution of Hope' (1968) die Ausführungen von 'Man for Himself' zum Teil ergänzen und leicht modifizieren, bleibt dieses bedeutende und bekannte Werk Fromms für seine Auslegung der 'Frage nach dem Guten und dem Bösen' grundlegend. Dieses ist auch Grundlage für die hier versuchte kurze Würdigung. Die vor allem auch hinsichtlich der Quellen und der Entwicklung seines Denkens mir wertvoll scheinende umfassende Darstellung des Lebenswerks Fromms von Rainer Funk: 'Mut zum Menschen' war mir für die folgenden Darlegungen eine wichtige Hilfe.

#### B) Das Wertprinzip der Realisierung eigener Möglichkeiten

Inwiefern ist nun aber das Bekenntnis zum Grundsatz des humanistischen Sittlichkeitsverständnisses, das für das Menschenbild Fromms zentrale Bedeutung hat, für die Beschäftigung mit der Selbstverwirklichungsthematik von Interesse? - Fromm weiss sich nicht nur mit dem "formalen Prinzip" oder Postulat der humanistischen Ethik einig, das den Menschen als das einzige "Kriterium der Tugend und Sünde" gelten lässt. Er stimmt auch uneingeschränkt dem "materialen Prinzip" zu, das er so umschreibt: " 'Gut' ist das, was für den Menschen gut ist, und 'böse', was ihm schadet. Das Wohl des Menschen ist das einzige Kriterium für ethische Werte" (Fromm 1954, S. 26). Die für Erkenntnis und Bestimmung der ethischen Werte und Normen massgebende Frage lautet nun aber: Womit ist diese "Wohlergehen" (well-being) oder, objektiver formuliert, "das Höchstmass an Vitalität und innerer Harmonie" zu gewinnen? Welches ist der Weg, der zu diesem letzt-gültigen Ziel menschlichen Werdens führt? Mit dieser Frage haben wir uns dem Ansatz der humanistischen Ethik gemäss an die Natur des Menschen zu wenden. Für Fromm ist es die Erkenntnis der "Natur des Lebens im allgemeinen" sowie der "menschlichen Existenz im besonderen", aus der sich die folgende Zielbestimmung menschlichen Werdens notwendig und einsichtig ergibt:

"Das 'Lebendigsein' ist eine dynamische, keine statische Konzeption. Existenz und Entfaltung spezifischer Kräfte eines Organismus ist ein und dasselbe. Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, die ihnen eigentümlichen spezifischen Möglichkeiten zu verwirklichen. Demzufolge muss als Ziel

des menschlichen Lebens die Entfaltung der menschlichen Kräfte entsprechend den dem Menschen eigentümlichen Wesensgesetzen verstanden werden. Allerdings existiert der Mensch nicht als 'Allgemeinbegriff'. Wenn er auch das Wesentliche der menschlichen Eigenschaften mit allen Exemplaren seiner Spezies teilt, so ist er doch stets ein Individuum, ein einmalig Seiendes, das sich von jedem anderen Individuum unterscheidet. Er unterscheidet sich ebenso durch die besondere Mischung von Charakter, Temperament, Talenten, Veranlagungen, wie durch die Form seiner Finger. Die ihm eigentümlichen menschlichen Möglichkeiten kann er nur damit unter Beweis stellen, dass er seine Individualität verwirklicht. Die Aufgabe, lebendig zu sein, ist identisch mit der Aufgabe, er selbst zu werden, sich zu dem Individuum zu entwickeln, das er potentiell ist" (Fromm 1954, S. 34).

Wachstum und Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte, für "das optimale Funktionieren des Systems 'Mensch' "die notwendige und wichtigste Bedingung, muss nun entsprechend dem humanistischen Wertverständnis als das "allgemeine Wertprinzip" (general principle of values) menschlichen Daseins gelten, weil allein die Verwirklichung eigener Potentialitäten dem Menschen letztlich Wohlergehen und wahres Glück gewährt. Es gilt somit: "Wertvoll oder gut ist alles, was zu einer grösseren Entfaltung der spezifischen Möglichkeiten des Menschen beiträgt und das Leben fördert ..." (Fromm 1968, S. 89; zitiert aus Funk 1978, S. 178); oder wie es in 'Psychoanalyse und Ethik' formuliert ist: "Gut bedeutet im Sinne der humanistischen Ethik Bejahung des Lebens, Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten. Tugend heisst, sich der eigenen Existenz gegenüber verantwortlich zu fühlen. Das Böse führt zur Lähmung der menschlichen Kräfte; Laster ist Verantwortungslosigkeit sich selbst gegenüber" (Fromm 1954, S. 34). Mit diesem Postulat, dass "es die Bestimmung des Menschen sei, er selbst zu werden" und die Selbstwerdung darum auch als höchstes Wertprinzip zu gelten habe, weiss sich Fromm in der Tradition grosser humanistischer Religionen (wie des Buddhismus, des Judentums, des Christentums oder des Islam) und der verschiedenen humanistischen Philosophen (im besonderen: Aristoteles, Spinoza und Dewey).

Wenn Fromm das Wort 'Selbstverwirklichung' (self-realization) auch eher selten braucht und im allgemeinen den Begriffen Wachstum, Reifung und Entfaltung den Vorzug gibt, so trifft er mit dem Gemeinten doch sehr genau die eingangs umrissene Bedeutungsintention des Selbstverwirklichungsbegriffs. Dies wird durch seine Wendungen: "Realisierung der eigenen Möglichkeiten" oder "Gebrauch eigener Kräfte" deutlich belegt. Fromm legt zwar nicht eine umfassende psychologische Theorie der Selbstverwirklichung vor, wie dies für Pfänder, Jung und Maslow gilt, er hat aber im Rahmen seiner humanistischen Psychologie und Anthropologie bestimmte Aspekte des Fragekreises der Selbstverwirklichung behandelt und meiner Beurteilung gemäss wichtige und bedenkenswerte Zugangsmöglichkeiten zum Verständnis menschlicher Selbstverwirklichung erschlossen. Ich meine, dass bei einer überblicksmässigen und vereinfachenden Betrachtung - wie dies hier der Fall sein muss - drei Aspekte unterschieden werden können, die Fromm in bezug auf die Selbstverwirklichungsthematik herausgearbeitet hat. Man könnte auch von drei Beiträgen zur Selbstverwirklichungsfrage sprechen.

Erstens hat Fromm aufzuzeigen versucht, dass es sogenannte, die besondere Natur des Menschen kennzeichnende "existentielle Widersprüche" sind, die es dem Menschen für das Gelingen seines Daseins unumgänglich machen, seine Fähigkeiten selbst in "produktiver" Weise und in bewusster Absicht zu gebrauchen. Zweitens hat er mittels der Analyse menschlicher Charakterstrukturen herausgearbeitet, dass die Grundhaltung eines Menschen sowohl dem eigenen Leben wie dem Leben überhaupt gegenüber von zwei polaren Orientierungen dominiert wird, von denen die eine auf Verwirklichung und Wachstum, die andere auf Verfall und Negation von Leben gerichtet ist. In der lebensbejahenden, sogenannt "produktiven" oder "biophilen" Orientierung findet das Gebot der Entfaltung eigener Werdensmöglichkeiten seine (bedingte) Erfüllung oder anders gesagt, die reale psychologische Möglichkeit seiner Verwirklichung. Drittens belegt Fromm mit dem Aufweis des "humanistischen Gewissens" die faktische Befähigung des Menschen zur Selbstverwirklichung, da wir, auf diese innere Stimme hörend, um unsere Werdensmöglichkeiten wissen und nach Massgabe derselben unser Leben gestalten können. Diese drei Aspekte sollen im Folgenden etwas eingehender dargestellt werden.

#### C) Drei Beiträge Fromms zur Selbstverwirklichungsthematik

1) Fromm schreibt über die Natur des Menschen: "Selbstbewusstsein, Vernunft und Einbildungskraft haben jene 'Harmonie' zerrissen, die für das tierische Dasein charakteristisch ist. Der Mensch wurde zu einer Abnormität, zu einer Laune der Natur. Er ist ein Teil der Natur, ist ihren physikalischen Gesetzen unterworfen und kann diese Gesetze nicht ändern, aber er transzendiert sie. Er steht für sich und ist gleichzeitig Teil eines Ganzen; er ist heimatlos und ist trotzdem an die gleiche Welt gebunden, die er mit allen Geschöpfen teilt. An einem zufälligen Ort und in einem zufälligen Zeitpunkt wird er ins Leben geworfen, ebenso zufällig wird er aus ihm vertrieben. Wenn er sich seiner selbst bewusst wird, erkennt er die eigene Machtlosigkeit und die Grenzen seines Daseins. Das eigene Ende, den Tod, sieht er voraus. Nie kann er sich von den Widersprüchen der eigenen Existenz freimachen. Er muss denken, ob er will oder nicht. Solange er lebt, kann er sich nicht vom eigenen Körper lösen, und dieser Körper veranlasst ihn, am Leben zu bleiben. - Die Vernunft, ein Segen der Menschheit, ist auch sein Fluch. Sie zwingt den Menschen, sich unablässig mit der Lösung seiner an sich unlösbaren Widersprüche zu beschäftigen. Darin unterscheidet sich die menschliche Existenz von der aller übrigen Organismen. Sie befindet sich in einem Zustand ständiger und unausweichlicher Unausgeglichenheit. Das Leben des Menschen kann nicht gelebt werden, indem das Vorbild der Gattung wiederholt wird; er selbst muss es leben ... Mit der Vernunft erwuchs dem Menschen eine Spaltung, die ihn zwingt, unablässig nach neuen Lösungen zu suchen. Die Dynamik seiner Geschichte ist mit der Existenz der Vernunft unablässig verknüpft. Sie veranlasst ihn, sich zu entwickeln und die ihm eigene Welt zu schaffen, in der er sich mit sich selbst und seinen Mitmenschen wohlfühlen kann" (Fromm 1954, S. 56).

Die oben geschilderte Grundverfassung menschlichen Seins, dieser äusserste Widerspruch (dichotomy) zwischen dem 'natürlichen' Sein des Menschen und seinem durch Bewusstsein und Vernunft bedingten Transzendieren der Natur macht den Menschen zu einem Wesen, "für das die eigene Existenz ein Problem ist, das es lösen muss und dem es nicht enttrinnen kann" (Fromm 1973, S. 225; zitiert aus Funk 1978, S. 85). Diese gleichsam als 'Ur-Dichotomie' zu kennzeichnende Grundspannung zwischen 'natürlichem' und '(selbst-)bewusstem'

Sein, die sich in verschiedene sogenannte "existentielle Dichotomien" (wie zum Beispiel in die Dichotomie zwischen Leben und Tod) auffächert - die hier nicht einzeln dargestellt werden können - zwingt den Menschen zur ich-initiativen Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Ziel und Sinn eigenen Daseins; sie befähigt und nötigt den Menschen, auf die Fragwürdigkeit (nicht negativ verstanden) seines Daseins zu reagieren. Die grundsätzlich positive und 'richtige', d.h. die eigene Existenz bejahende Antwort auf die widersprüchliche Grundsituation des Lebens kann nach Fromm nur im folgenden Sinne ausfallen: "Der Mensch muss die Verantwortung für sich selbst übernehmen und sich damit abfinden, dass er seinem Leben nur durch die Entfaltung seiner eigenen Kräfte Sinn geben kann ... Sieht er der Wahrheit furchtlos ins Auge, dann erfasst er, dass sein Leben nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt, indem er seine Kräfte entfaltet: indem er produktiv lebt" (Fromm 1954, S. 60).

Fromm legt uns hier eine anthropologische, d.h. auf die "menschliche Natur" bezogene Begründung dafür vor, dass dem Menschen sein Leben immer schon Aufgabe ist, für deren Bewältigung er selbst die Verantwortung trägt, und dass er darum seine Werdensmöglichkeiten selbst in eigenständiger und selbstverantwortlicher Weise zu verwirklichen hat. Die Forderung der humanistischen Ethik nach produktiver, sich-selbstentfaltender Gestaltung der eigenen Existenz findet damit in der spezifischen Existenzsituation der Menschen ihre Bestätigung und Legitimation.

2) Die oben dargestellte Widerspruchsnatur des Menschen schafft bestimmte psychische Grundbedürfnisse, die Fromm "existentielle Bedürfnisse" (existential needs) nennt. Die innerhalb der verschiedenen Schriften Fromms hinsichtlich Anzahl und Benennung schwankende Bestimmung dieser Bedürfnisse umfasst in 'The Sane Society' (1955) - diese Schrift enthält die umfangreichste Explikation der existentiellen Bedürfnisse - die folgenden 5 Bedürfnisse: das Bedürfnis nach Bezogenheit (relatedness), das Bedürfnis nach Transzendenz (transcendence), das Bedürfnis nach Verwurzeltheit (rootedness), das Bedürfnis nach Identitätserlebnis (sense of identity) und das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe (frame of orientation and an object of devotion) (vgl. Funk 1978, S. 89ff.). Es ist wohl eine der wichtigsten Leistungen Fromms, die verschiedenen Reaktionsweisen auf diese existentiellen Bedürfnisse analysiert und gezeigt zu haben, dass es grundsätzlich zwei Kategorien von Antworten gibt, eine progressive und eine regressive, die sich in der "produktiven" bzw. "unproduktiven" Charakter-Orientierung manifestieren. Bei der regressiv-unproduktiven Antwort "versucht der Mensch wieder zur Harmonie mit der Natur zu kommen, indem er zu einer vormenschlichen Form der Existenz regrediert und seine spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Vernunft und Liebe eliminiert" (Fromm 1962, S. 174; zitiert aus Funk 1978, S. 180). Bei der progressiv-produktiven Antwort "ist sein Ziel die volle Entwicklung seiner menschlichen Kräfte, bis er eine neue Harmonie mit seinem Mitmenschen und mit der Natur erreicht" (Fromm 1962, S. 174; zitiert aus Funk 1978, S. 180).

Es zeigt sich dabei, dass die naturbedingte Notwendigkeit resp. das humanistische Gebot der Verwirklichung der allgemein-menschlichen sowie individuellen Werdensmöglichkeiten mit der mittels psychologischer Verhaltensanalyse aufgewiesenen produktiven charakterlichen Grundhaltung korrespondiert (auf den Charakterbegriff Fromms kann hier nicht näher eingegangen werden). Denn die produktive Charakter-Orientierung "zeigt uns den Charakter, der

das Reifen und Entfalten aller seiner Möglichkeiten zum Ziel hat und diesem Ziel alle anderen Tätigkeiten unterordnet" (Fromm 1954, S. 97). Die produktive charakterliche Orientierung - es handelt sich beim produktiven bzw. unproduktiven Charakter um einen Charaktertypus, der reale Charakter enthält immer Elemente von beiden Typen - erweist sich sozusagen als jener Vollzugsmodus menschlichen Seins, der mit der besonderen menschlichen Natur im Einklang steht und damit dem Postulat der humanistischen Ethik gemäss zum Guten führt. Die aus der produktiven Orientierung, die immer lebensbejahende Bezo-genheit zur Welt ist, resultierenden Handlungsweisen und Einstellungen (be-treffend der "produktiven Liebe" vgl. 'Die Kunst des Liebens', 1971) können in einem sowohl anthropologischen wie ethischen Sinne als eigentlich menschliche qualifiziert werden.

Die in diesem Zusammenhang vor allem hinsichtlich der Psychotherapie und angewandten Psychologie entscheidende Frage betrifft das Freiheits- oder Selbstbestimmungsproblem. Vermag der Mensch denn auf Bildung und Aenderung seiner charakterlichen Grundhaltung und damit auf das sein Handeln bestimmende Motivationsgefüge auch wirklich massgebend Einfluss zu nehmen? Hat der Mensch überhaupt eine reale sittliche Befähigung, die ihm erlaubt, die vernunftsmässig intendierten Werte zu wirksamen Zielen und Motivationen seines Handelns zu machen? Es kann an dieser Stelle dazu nur soviel gesagt werden: Grundsätzlich gesehen, ist für Fromm die Möglichkeit der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen nicht nur eine notwendige Voraussetzung für den Sinn ethischer Aussagen, sondern auch eine psychologisch-anthropologische Realität: "Die Auffassung, dass unser Charakter unsere Entscheidungen bestimmt, ist keineswegs fatalistisch. Ist auch der Mensch wie alle anderen Geschöpfe Kräften unterworfen, die ihn bestimmen, so ist er doch das einzige vernunftbegabte Geschöpf. Er ist das einzige Wesen, das die Kräfte begreift, denen es unterworfen ist, und das dank seines Verstehens aktiven Anteil an seinem eigenen Geschick nehmen und jene Elemente festigen kann, die zum Guten hinstreben. Er ist das einzige Geschöpf, das ein Gewissen hat. Sein Gewissen ist die Stimme, die ihn zu sich selbst zurückruft. Sie teilt ihm mit, was er tun sollte, um er selbst zu werden, und hilft ihm, sich seiner Lebensziele und der für die Erreichung dieser Ziele unumgänglichen Normen bewusst zu bleiben. Wir sind daher keine hilflosen Opfer unserer Verhältnisse; wir sind tatsächlich imstande, Kräfte in uns und ausserhalb unseres Ichs zu ändern und zu lenken und, zumindest bis zu einem gewissen Grade, die Bedingungen zu beeinflussen, die auf uns einwirken" (Fromm 1954, S. 252).

3) Was ist nun unter dem oben angesprochenen Gewissen zu verstehen, das als innere Stimme den Menschen zu sich selbst zurückruft und "uns mahnt, produktiv zu leben ..., zu dem zu werden, was wir nach unseren Möglichkeiten sein könnten" (Fromm 1954, S. 174)? Fromm hat sich eingehend mit dem Phänomen des Gewissens auseinandergesetzt und dabei vor allem am Freudschen Gewissensbegriff (Gewissen als internalisierte Vaterautorität) Kritik geübt. Nach Fromm hat Freud mit dem Erklärungsmodell des Ueber-Ichs nur eine Form des Gewissens aufgegriffen und diese verabsolutiert. Fromm nennt diese Gewissensform das "autoritäre Gewissen" (authoritarian conscience). Gegenüber dieser nach innen verlegten Stimme einer äusseren Autorität (Eltern, Staat, öffentliche Meinung usw.), "der wir gefallen wollen und der zu missfallen wir fürchten", gibt es nach Fromm auch "die eigene Stimme, die in jedem Menschen spricht und die von keinen äusseren Strafen und Belohnungen abhängt" (Fromm 1954, S. 173). Die Funktion dieser als "humanistisches Gewissen" bezeichneten inneren Stimme beschreibt er folgendermassen:

"Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren; keine Reaktion auf das Funktionieren dieser oder jener Fähigkeit, sondern auf alle Fähigkeiten, die unsere menschliche und individuelle Existenz ausmachen. Das Gewissen beurteilt, ob wir als menschliche Wesen funktionieren. Gewissen ist (wie die Wortwurzel *con-scientia* anzeigt) die Kenntnis über uns selbst, die Kenntnis über unsere Erfolge oder über unser Versagen in der Kunst des Lebens. Obgleich das Gewissen zwar Kenntnis ist, so ist es doch mehr als ein blosses Wissen des abstrakten Denkens. Es hat eine gefühlsbetonte Qualität, da es die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit und nicht nur die unseres Geistes ist. Es braucht uns gar nicht zum Bewusstsein zu kommen, was das Gewissen uns sagt, um von ihm beeinflusst zu werden. - Handlungen, Gedanken und Gefühle, die ein richtiges Funktionieren und die Entfaltung unserer Gesamtpersönlichkeit fördern, rufen ein Gefühl der inneren Zustimmung hervor. Das charakterisiert das humanistische 'gute Gewissen'. Andererseits rufen Handlungen, Gedanken und Gefühle, die für unsere Gesamtpersönlichkeit schädlich sind, ein Gefühl der inneren Unruhe und des Unbehagens hervor. Das charakterisiert das 'schlechte Gewissen'. Gewissen ist also die Reaktion unseres Selbst auf uns selbst" (Fromm 1954, S. 173).

Die reale psychische Instanz des humanistischen Gewissens ist für die humanistische Forderung nach Verwirklichung der eigenen Werdensmöglichkeiten die entscheidende Voraussetzung ihrer faktischen Realisierbarkeit. Um werden zu können, was wir nach unseren Möglichkeiten sein können, benötigen wir eine Art erkennender, ahnender oder fühlender Verbundenheit mit diesen Möglichkeiten, da der Mensch von seinem Sein her gezwungen ist, sein Leben selbst zu vollziehen. Das Wissen oder Wissen-können um unsere Potentialitäten und inneren Kräfte begründet aber gerade auch unsere Eigenverantwortlichkeit, d.h., es macht den Menschen "vor sich selbst dafür verantwortlich, ob er sein Leben gewinnt oder verliert" (Fromm 1954, S. 185).

## II. Neurose und Selbstverwirklichung (K. Horney)

### A) Neurose als ein Problem des Selbst

Karen Horney (1885 - 1952) war bis zu ihrer 1932 erfolgten Emigration in die Vereinigten Staaten (New York) eine treue Schülerin Freuds. In der Neuen Welt wandte sie sich aber von der Freudschen Lehre ab und begründete eine eigene psychoanalytische Schule, die vor allem in Amerika grosse Bedeutung erlangt hat. Ihre in 'The neurotic personality of our time' (1936) erstmals vorgetragene und in späteren Publikationen weiterentwickelte Neurosentheorie machte sie zu einem der Hauptvertreter der Neopsychoanalyse, jenem Kreis von Schülern und Nachfolgern Freuds, die den Ganzheitsaspekt des Menschen und besonders die Einwirkung des Milieus in den Vordergrund ihres Verständnisses des neurotischen Menschen rückten (vgl. Wyss 1977<sup>5</sup>). Horney's Beurteilung des Wesens und der Entstehung von Neurosen weist vor allem mit den Lehren von Fromm und Schultz-Hencke (die beide auch der neoanalytischen Psychologie zugerechnet werden) gemeinsame Berührungspunkte

auf. Mit Fromm teilt sie in erster Linie die starke Gewichtung gesellschaftlicher und kultureller Faktoren. Was die intrapsychische Dynamik neurotischer Prozesse anbetrifft, weist hauptsächlich ihr letztes Werk 'Neurosis and Human Growth' (1950) Uebereinstimmungen mit dem Verständnis des "gehemmten Menschen" von Schultz-Hencke auf ('Der gehemmte Mensch', 1940). Trotz dieser Verwandtschaften mit anderen neurosentheoretischen Konzeptionen und obwohl sie ihre Ansichten stets weiterentwickelte und modifizierte, hat sie ein eigenständiges und geschlossenes Werk geschaffen, das bedeutungsvolle Einsichten in das neurotische Menschsein vermittelt.

Welches ist aber der Beitrag Horneys zur Selbstverwirklichungsthematik? - Literarisch gesehen, ist es ihr letztes Buch: 'Neurosis and Human Growth'. Darin entwickelt sie eine umfassende Theorie der neurotischen Fehlentwicklungen, die in ihrem Kern besagt, dass der "neurotische Prozess" von seinem Wesen her eine Abkehr vom eigenen "wahren Selbst", d.h. ein Verfehlen von Selbstverwirklichung ist. Neurose gründet - in welcher Erscheinungsform sie auch immer auftritt - nach Horney in einem gebrochenen Verhältnis zu den eigenen werdensmöglichkeiten und stellt den tragischen, selbstzerstörerischen Versuch dar, sein wahres Selbst zugunsten eines idealisierten Pseudo-Selbst zu eliminieren. Wir finden bei Horney die Kategorie der Selbstverwirklichung gewissermassen von der negativen Seite her bearbeitet, insofern sie Entwicklung und "Lebensform" jener Menschen untersucht, die ihre selbstverwirklichenden Kräfte unterdrücken und verleugnen. Gegenstand ihrer Betrachtung ist somit gleichsam die Antithese zur Selbstverwirklichung. Die Ergebnisse, die ihre Untersuchung der neurotischen Fehlentwicklungen gezeitigt haben, belegen denn auch eindrücklich diese besondere Beziehung zwischen Neurose und Selbstverwirklichung: Der neurotische Prozess ist wesentlich Negation oder Inversion der Selbstentfaltung oder -realisierung. Ist auch in allen in unserer Arbeit behandelten oder noch zu behandelnden psychologischen Auslegungen der Selbstverwirklichungsfrage das Verständnis eingeschlossen, dass Unterdrückung selbstentfaltender Kräfte oder das Unvermögen zur Selbstverwirklichung in den Schicksalskreis von Leid, Krankheit und fehlendem Glücksempfinden hineinführt, so hat Horney doch die konsequenteste und umfassendste Theorie veränderter Selbstverwirklichung vorgelegt.

Wenn die Autorin in ihren früheren Werken, im besonderen in 'Our Inner Conflicts' (deutsch: 'Unsere inneren Konflikte', 1973), bereits wichtige Aspekte behandelt hat, die in 'Neurosis and Human Growth' wiederum von Bedeutung sind, so geht sie doch erst in diesem letzten Werk von der hier interessierenden Grundthese aus, dass der neurotische Prozess in seinem Kern ein Problem des Selbst sei. Entsprechend muss die Aufmerksamkeit ausschliesslich diesem letzten Buch gelten. Alle Zitate sind der deutschen Ausgabe: 'Neurose und menschliches Wachstum' (1975) unverändert entnommen.

## B) Selbstidealisierung als umfassende neurotische Lösung

"Unter welchen Bedingungen auch immer ein Kind aufwächst - wenn es nicht schwachsinnig ist, wird es lernen, irgendwie mit anderen auszukommen, und sich wahrscheinlich einige Fertigkeiten aneignen. Daneben verfügt das Kind aber auch über Kräfte, die nicht erworben oder durch Lernen entwickelt werden können. Es ist nicht nötig, ja nicht einmal möglich, eine Eichel zu lehren, wie sie ein Eichbaum wird. Gibt man jedoch einer Eichel die Chance, so werden sich die ihr eigenen Möglichkeiten entfalten. Ähnlich verhält es sich mit dem menschlichen Individuum: Wenn man ihm die Chance gibt, strebt

es danach, seine spezifisch menschlichen Möglichkeiten zu entwickeln. Der Mensch wird dann die einzigartigen Kräfte seines wahren Selbst entfalten: die Klarheit und Tiefe seiner eigenen Gefühle, Gedanken, Wünsche und Interessen; die Fähigkeit, seine eigenen Möglichkeiten zu erschliessen; die Stärke seiner Willenskraft; die besonderen Fähigkeiten oder Begabungen, die er unter Umständen besitzt; die Möglichkeit sich selbst zu offenbaren und sich mit seinen spontanen Gefühlen zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen. Dies alles wird ihn mit der Zeit befähigen, seine Wertmassstäbe und Ziele im Leben selbst zu finden. Kurz gesagt: wenn der Mensch im wesentlichen nicht abgelenkt wird, entwickelt er sich zur Selbstverwirklichung hin. Aus diesem Grund spreche ich an dieser Stelle und das ganze Buch hindurch vom wahren Selbst als der zentralen inneren Kraft, die - allen menschlichen Wesen gemein und dennoch einzigartig in jedem - die tiefe Quelle des Wachstums ist" (Horney 1975, S. 15).

Der "selbständige Drang zur Selbstverwirklichung" (autonomous striving toward self-realization) ist für Horney eine nicht weiter abzuleitende Ur-Gegebenheit menschlichen sowie - wie die obige Analogie zum pflanzlichen Wachstum deutlich macht - organischen Lebens überhaupt. Gerade dieser Rückgriff aufs pflanzliche resp. organische Wachstum schlechthin, das für sie auch Grundmuster des menschlichen Daseins ist, lässt aber nicht übersehen, dass sie hier auf eine vorausgehende kritisch-anthropologische Klärung der menschlichen Seinsweise im Hinblick auf Selbstverwirklichung verzichtet und es bei einem sehr allgemein gefassten, vor-reflektierten Selbstverwirklichungsbegriff bewenden lässt (vgl. dazu die Verankerung der Selbstverwirklichungsforderung in der spezifischen Natur des Menschen bei Fromm). Jedoch - und hierin besteht der Wert ihrer Neurosentheorie für die Selbstverwirklichungsthematik - bedeutet ihre differenzierte psychologische Untersuchung veränderter Selbstentfaltung eine indirekte Annäherung an die Selbstverwirklichungsfrage, erfährt der ursprünglich relativ vage gefasste Selbstverwirklichungsbegriff gewissermassen rückwirkend, von der Erkenntnis der Folgen behinderter Selbstverwirklichung her, eine genauere und positivere Bestimmung. Denn die von Horney gewonnenen Ergebnisse erschliessen wichtige Perspektiven im Hinblick auf die realen psychologischen Bedingungen gelückter Selbstverwirklichung: Die verzerrte und brüchige Beziehung zur Welt des Neurotikers, seine qualvolle Abgesperrtheit gegenüber seinen Mitmenschen helfen, wenn sich diese Daseinsverengung als Folge und Ausdruck einer Selbst-Flucht zu erkennen gibt, Wesentliches bezüglich dem konkreten Wie von Selbstverwirklichung klären.

Der jedem Menschen inhärente Drang zur Selbstverwirklichung ist nach Horney prinzipiell stör- und ablenkbar. Selbstentfaltung ist mit der Tatsache der Existenz noch nicht gesichert, sie ist vielmehr an die Bedingung einer existenzbejahenden mitmenschlichen Umgebung geknüpft. Der Mensch "braucht eine Atmosphäre der Wärme, die ihm ein Gefühl innerer Sicherheit und Freiheit gibt und ihn dadurch befähigt, seine eigenen Gefühle und Gedanken zu haben und sich zu offenbaren. Er braucht den guten Willen der anderen, nicht nur um seine vielen Bedürfnisse zu befriedigen, sondern auch als leitendes und ermutigendes Prinzip, damit er ein reifes und voll entfaltetes Individuum wird. Daneben braucht er aber auch ein gesundes Sichreiben an den Wünschen und am Willen der anderen. Wenn er so mit den anderen wachsen kann, wird er auch in Uebereinstimmung mit seinem wahren Selbst wachsen" (Horney 1975, S. 15). Ist das Kind aber mit einer im obigen Sinne negativen Umwelt konfrontiert, bildet sich in ihm eine innere Isolierung und Hilflosigkeit, eine "Grundangst" aus. "Der einengende Druck der Grundangst" verhindert die

spontane Äusserung eigenster Impulse und Gefühle und bedroht somit den "wahren Kern der seelischen Existenz" des werdenden Menschen. Die Konsequenz dieser psychischen Situation ist ein tragisch verlaufender Entwicklungsprozess, der in seinem Ursprung den Versuch darstellt, sich aus dieser inneren Not zu befreien.

Fehlendes Grundvertrauen, Selbstunsicherheit und unterdrückte Selbstdarstellung bewirken im Menschen eine allmähliche zunehmende Selbstentfremdung: "In der Masse, in der Sicherheit zum zwingenden Bedürfnis wird, verlieren seine innersten Gedanken und Gefühle an Wichtigkeit, ja werden zum Schweigen gebracht und verstummen. Mit anderen Worten: Es kommt nicht mehr darauf an, was er fühlt und denkt - die Hauptsache ist, er ist sicher. Seine Gefühle und Wünsche hören somit auf, bestimmende Faktoren zu sein; er ist sozusagen nicht mehr der Treiber, sondern der Getriebene. Diese innere Spaltung bedingt nicht nur eine allgemeine Schwächung, sondern verstärkt ausserdem die Selbstentfremdung, weil sie noch ein Element der Verwirrung ins Spiel bringt: Der Mensch weiss nicht mehr, wo er steht oder 'wer' er eigentlich ist" (Horney 1975, S. 19). Diese Selbstentfremdung und damit verbundene Minderwertigkeitsgefühle nötigen den Menschen, da er in einem 'Identitätsvakuum' nicht existieren kann, eine Art Ersatz in Form eines "neuen Identitätsgefühls" zu suchen resp. zu schaffen: "Langsam und unbewusst beginnt seine Vorstellungskraft in seinem Geist ein idealisiertes Bild seines Selbst zu schaffen. Im Verlauf dieses Prozesses stattet sich der Mensch selbst mit unbegrenzter Macht und erhabenen Fähigkeiten aus; er wird ein Held, ein Genie, ein grossartiger Liebhaber, ein Heiliger, ein Gott" (Horney 1975, S. 207). Das idealisierte Selbst-Bild zeichnet sich grundsätzlich durch Vollkommenheit, Stärke und Ueberlegenheit aus. Inhaltlich gesehen, sind es oft die eigenen Schwächen sowie die eigenen Reaktionen auf die fehlende Erfüllung seiner Liebes-, Zuwendungs- und Akzeptationswünsche, die zu positiven Idealen umgedeutet werden: "Nachgiebigkeit wird Güte; Liebe etwas Heiliges; Aggressivität wird Stärke, Führerqualität, Heroismus, Allmacht; und Abseitsstehen wird Weisheit, Selbstgenügsamkeit oder Unabhängigkeit" (Horney 1975, S. 207).

Für das Verständnis der inneren Dynamik des neurotischen Prozesses ist es nun von entscheidender Bedeutung - es ist gewissermassen der Angelpunkt der Neurosenlehre Horney's - dass das grandiose Selbstbild nicht eine alleinige Angelegenheit falscher Selbstbetrachtung bleibt, sondern fast unmerklich vom "idealisierten Bild zum idealisierten Selbst" und damit zum eigentlichen Gravitationszentrum aller zentraler Lebensaktivitäten wird. Das "wahre Selbst", bestimmt als "der lebendige, einzigartige, persönliche Kern des Menschen", wird unterdrückt, entwertet und verleugnet. Das idealisierte Selbst hingegen stellt für den Betroffenen das dar, "was er 'in Wirklichkeit' ist oder potentiell ist - was er sein könnte und sein sollte". Und als die tiefgreifendste Konsequenz dieser Selbst-Umwandlung muss gelten: "Die Kräfte, die nach Selbstverwirklichung drängen, werden auf das Streben verlagert, das idealisierte Selbst zu verwirklichen" (Horney 1975, S. 23). Das idealisierte Selbst "frisst einem Frankensteinschen Ungeheuer gleich die Wachstumskräfte auf". Der Zwang, das grandiose Ideal-Selbst im faktischen Leben aktualisieren und die von ihm ausgehenden 'übermenschlichen', irrealen Forderungen erfüllen zu müssen, beherrscht in der Folge das Denken, Fühlen und Handeln. Das inthronisierte Schein-Selbst erweist sich als Tyrann, es verlangt - mit der Kraft und Macht des wahren Selbst ausgestattet - unerbittlich seine Realisierung.

### C) Die neurotische Entwicklung

Horney legt nun anhand ihres klinischen Erfahrungsmaterials dar, dass die Bemächtigung des seelischen Seins durch das idealisierte Selbst sich im wesentlichen in vierfacher Weise äussert. Es sind die folgenden vier Grundzüge, die Persönlichkeit und Leben des Neurotikers entscheidend prägen und die Dynamik des neurotischen Prozesses bestimmen:

1) Der neurotische Mensch ist von einem zwanghaften Streben nach Ehre und Ruhm durchdrungen, das sich bei genauerer Bestimmung aus drei Elementen zusammensetzt: dem Bedürfnis nach Vollkommenheit, einem zwanghaft übersteigerten Ehrgeiz und der Tendenz zu rachsüchtigem Triumph. "Alles Streben nach Ruhm und Ehre hat eins gemein:" schreibt Horney, "das Greifen nach grösserem Wissen, grösserer Weisheit, grösserer Tugend oder stärkeren Kräften, als dem Menschen normalerweise gegeben sind; sie alle zielen auf das Absolute, das Unbegrenzte, das Unendliche. Nur absolute Furchtlosigkeit, absolute Beherrschung, absolute Heiligkeit übt eine Anziehung auf den Neurotiker aus, der vom Trieb nach Ruhm und Ehre besessen ist" (1975, S. 35). Irrealität und Unerfüllbarkeit aller aufs Absolute ausgerichteten Ansprüche zwingen ihn zu teilweise schwerwiegenden Verzerrungen der Wirklichkeit und fördern eine egozentrische Grundhaltung. Der quälende Zwang, etwas besitzen oder leisten zu müssen, was Ehre oder Ruhm einbringt, tritt häufig und in immer stärkerem Masse mit realistischem Denken und wirklichkeitsbezogenem Erleben in Konflikt. Der Neurotiker verliert allmählich "sein Interesse an der Wahrheit und den Sinn für das, was wahr oder nicht wahr ist".

2) Ebenso kennzeichnend für die neurotische Persönlichkeit ist die allgemeine Anspruchshaltung des Neurotikers, seine Mitmenschen mögen ihn, da er vom Schicksal auserwählt sei, bevorzugt behandeln und ihm die gebührende Aufmerksamkeit, Rücksichtnahme und Ehrerbietung entgegenbringen. Horney spricht hier von den neurotischen oder irrationalen Ansprüchen (vgl. dazu die "Riesenansprüche" bei Schultz-Hencke), die der Neurotiker, ohne an ihrer Berechtigung zu zweifeln, in allen Lebensbereichen gegenüber seiner Umwelt erhebt: "Ihre Gesamtfunktion ist, seine Illusionen über sich selbst zu verewigen und die Verantwortung auf Faktoren zu schieben, die ausserhalb seiner selbst liegen. Indem er seinen Bedürfnissen den Rang von Ansprüchen verleiht, verleugnet er seine eigenen Nöte und schiebt die Verantwortung für sich anderen Menschen, den Umständen oder dem Schicksal zu" (Horney 1975, S. 68).

3) Sowohl die Suche nach Ehre und Ruhm wie auch die vernunft- und realitätswidrigen Ansprüche müssen als Ausdruck der Bestrebung gewertet werden, das "idealisierte Selbst in bezug auf die Aussenwelt zu aktualisieren". Dieses Bestreben erzwingt vom Neurotiker aber auch, "sich selbst zu einem überragenden Wesen umzuformen". Diese gegenüber der eigenen Person erhobenen Ansprüche manifestieren sich als unerbittliche "innere Gebote", die in ihrer Gesamtheit eine "Tyrannei des Sollens" konstituieren: Der neurotische Mensch fordert von sich mit unnachgiebiger Härte, all seine Unvollkommenheiten auszumerzen, "alles zu ertragen, alles zu verstehen, jeden Menschen gern zu haben und immer produktiv zu sein" - kurz: sein Ideal-Selbst zu sein.

4) Ein viertes zentrales Element im neurotischen Prozess ist der sogenannte neurotische Stolz, der sich auf das glorifizierte Selbst bezieht und das neurotische Äquivalent zum Selbstvertrauen des sich-selbstverwirklichenden Menschen darstellt. Neurotischer Stolz (dessen verschiedene Erscheinungsformen hier nicht besprochen werden können) hat vor allem aber die wichtige Funktion eines Gegengewichts zur Selbstverachtung und zum Selbsthass, die

im Verlaufe der neurotischen Entwicklung sich immer mehr verstärken. Der stets anwachsende Selbsthass ist eine unausweichliche Konsequenz der Diskriminierung des wahren Selbst: "Das glorifizierte Selbst wird nicht nur ein Phantom, dem er (der Neurotiker, Anm. d. Verf.) nachjagen muss, es wird auch ein Massstab, an dem sein tatsächliches Wesen zu messen ist. Doch dieses tatsächliche Wesen ist ein so bestürzender Anblick, wenn es aus der Perspektive gottgleicher Perfektion gesehen wird, dass der Betreffende es nur verachten kann. Ausserdem - und das ist dynamisch bedeutsamer - gerät das menschliche Wesen, das er wirklich ist, bezeichnenderweise dauernd in Konflikt mit seinem Höhenflug zum Ruhm, und deshalb muss er es hassen, muss er sich selbst hassen" (Horney 1975, S. 122). Der Hass auf seine wirkliche Person, auf die Begrenztheit seiner realen Fähigkeiten und Möglichkeiten wird vor allem durch die für den Neurotiker so qualvolle Erfahrung genährt, seinen überhöhten Ansprüchen und irrationalen Geboten in Wirklichkeit nicht genügen zu können. Der Hass auf sein tatsächliches Wesen und der Stolz auf imaginierte Ideal-Selbst bilden zusammen ein inneres Spannungsgefüge, das Horney das "System des Stolzes" nennt. Dieser "Grundkonflikt" zwischen dem Selbsthass und dem neurotischen Stolz ist für das richtige Verständnis neurotischer Entwicklungen und Symptome von grösster Bedeutung, da er sich zunehmend verschärft und den Neurotiker zwingt, "Massnahmen zur Spannungsverminderung" zu ergreifen, die ihn immer mehr sich selbst und der Welt entfremden.

Die fortschreitende Selbstentfremdung muss überhaupt als eine sehr wichtige und allgemeine Folge der oben charakterisierten Persönlichkeitsentwicklung betrachtet werden. Sie betrifft sowohl das wahre Selbst als auch das wirkliche oder "empirische Selbst", wobei letzteres für die Autorin einen "umfassenden Begriff für alles, was ein Mensch zu einer gegebenen Zeit ist: Körper und Seele, gesund und neurotisch", darstellt. Ueber die Entfremdung vom wirklichen Selbst schreibt sie: "Im Kern dieser Entfremdung vom wirklichen Selbst steht ein Phänomen, das weniger greifbar, obwohl entscheidender ist. Es ist die Distanz des Neurotikers zu seinen eigenen Gefühlen, Wünschen, Ueberzeugungen und Energien. Es ist der Verlust des Gefühls, eine aktiv bestimmende Kraft im eigenen Leben zu sein. Es ist der Verlust des Gefühls, selbst ein organisches Ganzes zu sein" (Horney 1975, S. 175). Die Entfremdung vom wahren Selbst, die unmittelbar aus der Selbstidealisierung resultiert, kommt hauptsächlich darin zum Ausdruck, dass der neurotische Mensch seinen sich immer wieder regenden Wachstumskräften und Impulsen zur spontanen Selbstdarstellung fremd und sich bedroht fühlend gegenübersteht.

#### D) Neurose als Störung in der Beziehung zu sich und zu den anderen

Die geschilderten Entwicklungsprozesse "schaffen eine innere Situation, die voll von aufreibenden Konflikten, unerträglichen Spannungen und potentielltem Entsetzen ist". Es ist sowohl der "zentrale innere Konflikt" zwischen dem wahren Selbst und dem idealisierten Selbst, d.h. dem System des Stolzes (was auch bedeutet: zwischen den gesunden, konstruktiven Kräften und den neurotisch-destruktiven Kräften) als auch der Konflikt zwischen dem Selbsthass und den selbstverleugnenden Kräften auf der einen und dem neurotischen Stolz sowie den expansiven Kräften auf der anderen Seite, die eine psychische Situation unerträglicher Spannungen und innerer Zerrissenheit begründen. Die Autorin versucht nun mittels eingehender Analysen neurotischer Verhaltensweisen zu belegen, dass dem Neurotiker in dieser selbstzerstörerischen Lage grundsätzlich drei Wege zur Spannungsverminderung offenstehen,

wobei es von seinem anlagemässigen Temperament und äusseren Umständen abhängt - von einer freien Entscheidung kann hier nicht gesprochen werden -, zu welcher von den drei "neurotischen Lösungen", die drei defizienten "Lebensformen" entsprechen, er Zuflucht nimmt.

1) Bei der "expansiven Lösung" tritt der Neurotiker gleichsam die Flucht nach vorne an. Er versucht mit krampfhafter Entschlossenheit all die sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten zu meistern und beruft sich dabei, sich selbst wie auch den anderen gegenüber, auf seine Intelligenz und Tatkraft. Ueberlegenheit, Unbeirrbarkeit und Durchsetzungsvermögen sind ihm die höchsten Werte. Gefühle der Unsicherheit, Unterlegenheit oder Hilflosigkeit vermögen in ihm tiefe Äengste auszulösen. Je nach individueller Akzentuierung ist seine charakterliche Grundhaltung von narzistischer Selbstverherrlichung, ehrgeizigem Perfektionismus oder rachsüchtigem Triumph geprägt. Dynamisch gesehen, ist die expansive Lösung als der Versuch zu werten, durch die demonstrierte und 'gelebte' Identität mit dem idealisierten Selbst dem Selbsthass seine Angriffsfläche und Legitimation zu entziehen. 2) Einen entgegengesetzten Weg schlagen jene Neurotiker ein, die zur "sich-selbstverleugnenden Lösung" neigen: Der sich-selbstverleugnende Neurotiker versucht seinen konträren Impulsen dadurch zu entgehen, indem er seinem Selbsthass und seiner Selbstverachtung nachgibt und auf jede Form von Selbstentfaltung verzichtet. Das Lösungsprinzip heisst hier: Selbstaufgabe und Identitätsverzicht. Was der sich-selbstverleugnende Neurotiker aber mit seinem Selbst-Opfer zu erreichen trachtet, ist Zuwendung, Fürsorge und Liebe von seiten seiner Mitmenschen. Da er auf die Verwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten verzichtet, tendiert er dazu, sich in morbider Abhängigkeit an seine Partner zu klammern, sich ihnen auszuliefern. Gewissermassen als Ersatz für die fehlende Selbst-Zentriertheit braucht ein solcher Neurotiker ein Höchstmass an "Anerkennung in jeder nur möglichen Form, sei es Aufmerksamkeit, Zustimmung, Dankbarkeit, Zuneigung, Sympathie, Liebe oder Sex". Er "ist sich selbst genausoviel wert, wie er geschätzt, gebraucht, erwünscht oder geliebt wird". 3) "Die dritte Hauptlösung intra-psychischer Konflikte besteht im wesentlichen darin, dass sich der Neurotiker von seinem inneren Schlachtfeld zurückzieht und sich für unbeteiligt erklärt. Wenn er eine gleichgültige Haltung aufbringen und diese aufrechterhalten kann, fühlt er sich von seinen inneren Konflikten weniger gequält und kann eine Art inneren Frieden erreichen. Da dies aber nur möglich ist, wenn er sich resigniert vom aktiven Leben zurückzieht, scheint mir 'Resignation' eine adäquate Bezeichnung für diese Lösung zu sein" (Horney 1975, S. 290). Der resignierte Rückzug bedingt vor allem die radikale Einschränkung eigener Wünsche und Bedürfnisse. Hält der sich-selbstverleugnende Neurotiker noch eine passive Teilnahme an der Welt aufrecht, so ist hier der Bruch mit der Welt ein vollständiger. Das Lösungsprinzip dieses dritten Weges heisst: Unbeteiligtsein; das einzige noch geäusserte Bedürfnis ist: nicht belästigt, in Ruhe gelassen zu werden.

Wenn man diese drei Modi missglückten Daseins, in die der neurotische Prozess ausmündet, miteinander vergleicht, zeigt sich, dass allen drei neurotischen Existenzweisen die fundamentale Intention gemeinsam ist, das spezifisch menschliche Selbst-Welt-Verhältnis (vgl. S. 87) - das wesentlich sowohl Einheit (höchste gegenseitige Abhängigkeit) als auch Getrenntheit ist - zu überwinden: Die expansive Lösung zielt darauf hin, die dem Selbst entgegenstehende Welt (diese hat für den Neurotiker vor allem die Qualität des 'Entgegenstehenden') ins Selbst einzugliedern, in der Absolutheit des Ideal-Selbst aufgehenzulassen. In Umkehrung zu diesem Versuch, die Welt ans Selbst

zu assimilieren, bezweckt der sich-selbstverleugnende Neurotiker, sein Selbst in der Welt aufzulösen, indem er gewissermassen Welt verabsolutiert. Der neurotische Rückzug hingegen kommt einer Spaltung von Selbst und Welt gleich. Aufgrund der schmerzlich erfahrenen Inkongruenz von Selbst und Welt 'akzeptiert' er resignierend den Abgrund zwischen seinem Inneren und der äusseren Wirklichkeit, d.h., er spaltet sich selbst von der Welt ab.

Zu welcher Strategie der Destruktion des Selbst-Welt-Verhältnisses der Neurotiker letztlich auch Zuflucht nimmt, indem er entweder sein Selbst oder die mit-menschliche Welt opfert oder sich gar vom Ganzen der Selbst-Welt-Einheit abwendet, so ist der Ursprung immer eine tiefe Kluft zwischen Selbst und Welt. Und es ist gerade diese Kluft, die - wenn wir den Blick jetzt zurückwenden - sich als der in der ganzen Entwicklung des Neurotikers sich durchhaltende Brennpunkt erweist:

In die Welt geboren, zeigt sich diese ihm fremd und feindlich, sie vermag nicht sein Selbst und dessen Ansprüche auf Verwirklichung zu bejahen. Unter dem Druck dieser Not beginnt er sein wahres Selbst aufzugeben und durch ein idealisiertes zu ersetzen, das, weil es dem Wertsystem und der Erwartungshaltung der Welt (d.h. seiner mitmenschlichen Umgebung, die den ersten Impulsen seines wahren Selbst feindlich begegnet ist) besser entspricht, grössere Chancen auf Verwirklichung und Akzeptierung zu versprechen scheint. Damit hat er zwar die ursprüngliche Kluft zwischen der Welt und seinem (nun idealen) Selbst eliminiert - doch für einen teuren Preis. Die Kluft ist nun in ihm selbst, d.h. zwischen seinem wahren und dem aufgepfropften idealisierten Selbst. Aber es bleibt nicht dabei. Beginnt das grandiose Schein-Selbst seine Verwirklichung zu fordern, verdoppelt sich die Kluft: das Ideal-Selbst erweist sich in der Welt als nicht aktualisierbar; die neu erworbene Identität tritt mit der Wirklichkeit in Konflikt. Die Kluft zur Welt öffnet sich somit erneut. Der Neurotiker wird zum Gefangenen seines tyrannischen Ideal-Selbst, sich selbst (seinem wahren Selbst) und der Welt (den Mitmenschen) entfremdet.

Meiner Ansicht nach ist es Karen Horney in dem hier behandelten Buch gelungen, ihre Einsicht auf überzeugende Weise darzustellen, dass die Neurose, die sich phänotypisch als eine Störung in der Beziehung zu den anderen zu erkennen gibt, in ihrem Wesen und ihrem Ursprung ein gebrochenes Verhältnis sowohl zu sich selbst als auch zur Welt ist. Vor allem aber - und dies ist hier von besonderer Bedeutung - belegen ihre Erkenntnisse betreffend der Entstehung und Entwicklung neurotischer Störungen eine engste Verbundenheit von Selbstverwirklichung, Akzeptierung seines wahren Selbst und Offenheit auf Welt hin. Findet der werdende Mensch von seiten der Welt, in die er als schutzloses Geschöpf hineingeboren wird, nicht eine seine Existenz und seine aufkeimende Persönlichkeit bejahende Akzeptierung, so setzt eine tragische Entwicklung ein, in der fehlende Selbst-Bejahung, unterdrückte Selbstverwirklichung und das Unvermögen, an der Welt (Gemeinschaft der Menschen) teilzuhaben, sich gegenseitig bedingen und verstärken, was sich auch im für die Neurose charakteristischen 'circulus vitiosus' ausdrückt. Ich meine, was Horney mit ihren Einsichten in den neurotischen Prozess, also über die eingehende Beschäftigung mit dem neurotisch kranken Menschen, an positiver Bestimmung der Selbstverwirklichungsfrage geleistet hat, kann folgendermassen zusammengefasst werden: Selbstverwirklichung setzt immer schon Selbstakzeptierung und Teilnahme am Ganzen voraus, weil sie nur da möglich ist, wo Selbst und Welt einander begegnen. Selbstverwirklichung ist aber ebenso notwendige Bedingung dafür, dass der Mensch sich selbst vertraut bleibt und seine auf Welt bezogene Offenheit beibehält, um mit der Gemeinschaft in kom-

munikativer Verbundenheit leben zu können. In ihrer Beschreibung der Endphase des therapeutischen Prozesses, der einsichtigerweise ganz auf Selbstverwirklichung ausgerichtet sein muss, schildert Horney die 'Rückkehr' des Neurotikers zu sich selbst und zur menschlichen Gemeinschaft mit folgenden Worten:

"Während er sich auf diese Art und Weise weiterentwickelt, wird er früher oder später auch einen Schritt tun, der über seine ausschliesslich persönlichen Interessen hinausgeht. Wenn er seine neurotische Egozentrik überwindet, wird er sich der tieferen Probleme in seinem persönlichen Leben und der Welt im allgemeinen bewusst werden. Nachdem er einst in seiner Phantasie die einzige bedeutsame Ausnahme war, wird er sich nun langsam als Teil eines grösseren Ganzen erleben. Und er wird bereit und fähig sein, seinen Teil der Verantwortung an diesem Ganzen zu übernehmen und auf bestmögliche Weise konstruktiv daran mitzuwirken. Dabei kann es sich ... darum handeln, dass er sich der allgemeinen Probleme bewusst wird, die es in seiner Arbeitsgruppe gibt. Oder es handelt sich um seine Stellung innerhalb der Familie, in der Gemeinde oder in einer politischen Situation. Dieser Schritt ist nicht nur deshalb wichtig, weil er den persönlichen Horizont des Patienten erweitert, sondern auch deswegen, weil das Entdecken und Akzeptieren des eigenen Standortes in der Welt ihm die innere Sicherheit gibt, die aus dem Gefühl einer durch aktive Teilnahme erzielten Zugehörigkeit erwächst" (Horney 1975, S. 410).

### III. Das Schicksal der Selbstverwirklichungstendenz beim Menschen (C.R. Rogers)

---

#### A) Der Begründer eines neuen Therapieverständnisses

Nach der Auseinandersetzung mit A. Maslow, E. Fromm und K. Horney gilt es, unsere Aufmerksamkeit einem weiteren und dem zur Zeit wohl einflussreichsten Exponenten der humanistisch ausgerichteten amerikanischen Psychologie zuzuwenden: Carl R. Rogers (\*1902). Bedeutung und Einfluss Rogers' resultieren in erster Linie aus seinem Verdienst, "ein neues, humanistisches Konzept der Beziehung zwischen Therapeut und Patient eingeführt zu haben" (Bühler 1973, S. 83). Suchten Maslow, Fromm und Horney mehr auf anthropologischer und persönlichkeits-theoretischer Ebene neue Zugänge zum Verständnis des Menschen im allgemeinen und zu psychopathologischen Phänomenen im speziellen zu erschliessen, so hat Rogers sich vorrangig dem Studium von therapeutischen Prozessen gewidmet und dabei ein Therapiekonzept entwickelt, das sowohl von seiner theoretischen Grundlage her wie auch hinsichtlich der Therapeut-Klient-Beziehung den Leitgesichtspunkten humanistischer Psychologie entspricht.

Das Verfahren der von ihm so benannten "klientenzentrierten Therapie" (client-centered therapy) zeichnet sich vor allem dadurch aus - und hierin liegt seine humanistische Qualität -, dass der Therapeut, sich jeglicher absichtlichen Manipulation enthaltend, eine möglichst offene, freie und persönliche Kommunikationsbeziehung mit dem Klienten zu schaffen versucht. Für Rogers soll die Therapie nicht technisches Instrument irgendeiner anvisierten Verhaltensmodifikation sein; seine Therapiemethode lehnt jede Form der Unterordnung der therapeutischen Beziehung unter eine vorausgeplante Um-

strukturierung der Persönlichkeit ab. Therapie ist gemäss seinem Verständnis "ein Ding an sich, ein Erlebnis, eine Beziehung, eine wirkende Kraft" (vgl. Rogers 1977, S. 113ff.). Damit steht aber diese im deutschsprachigen Raum meist Gesprächspsychotherapie (vgl. Tausch 1960) genannte Therapieform in einem klaren Gegensatz zur Psychoanalyse und zur Verhaltenstherapie, in denen mit dem Instrument der Uebertragung bzw. des operanten Lernens eine bestimmte Aenderung in der Persönlichkeitsorganisation (z.B. eine Ich-Stärkung) bzw. im Verhalten herbeigeführt werden soll. Der klientenzentrierte Therapeut versucht vielmehr mittels einführender Zuwendung und unbedingter Akzeptierung ein Beziehungsklima entstehen zu lassen, das es dem Klienten oder Patienten erlaubt, sich mit sich selbst in konstruktiver und konfliktlösender Weise auseinanderzusetzen.

Das klienten- oder personbezogene Therapieverständnis von Rogers hat in den vergangenen drei Jahrzehnten nicht allein im klinischen, sondern auch im pädagogischen und sozialpädagogischen Bereich zunehmend Beachtung gefunden. In der heutigen Therapielandschaft hat die klientenzentrierte Therapie ihren festen Platz.

Für Rogers haben die Fragen der richtigen Handhabung und der Effizienz der klientenzentrierten Psychotherapie gegenüber ihrer persönlichkeits-theoretischen Fundierung immer den Vorrang gehabt. Ihm sind Beschreibung und Bestimmung des 'Wie' des therapeutischen Geschehens dringlicher als Erklärungsversuche hinsichtlich seines 'Warum'. Die Erforschung der Bedingungen und des Verlaufs des therapeutischen Prozesses ist ihm wichtiger, weil praxis-relevant, als die Ausarbeitung eines umfassenden persönlichkeits-theoretischen Modells. Aus dieser Einstellung resultiert meiner Ansicht nach auch seine bewundernswerte Offenheit im Umgang mit Vorläufigkeiten, Ungereimtheiten und Widersprüchen, die seinen Erfahrungen und Ueberlegungen (noch) anhaften.

Die Unterordnung der "Philosophie der Persönlichkeit" (vgl. Rogers 1976, S. 164ff.) unter das Therapieproblem (im weitesten Sinne verstanden) hat Rogers aber nicht davon abgehalten oder abhalten können, sich um ein Verständnis menschlichen Seins und Werdens zu bemühen, das seinen praktischen, d.h. therapeutischen Erfahrungen zu genügen vermag. In der von ihm erstmals in 'Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie' ('Client-Centered Therapy' 1951) ausgearbeiteten "Theorie der Persönlichkeit und des Verhaltens" formuliert Rogers die persönlichkeits-theoretischen Implikationen und Konsequenzen seiner therapeutischen Beobachtungen. Diese in späteren Werken weitergeführten theoretischen Reflexionen will er aber ganz durch den folgenden zweifachen praktischen Wert derselben legitimiert wissen: Nach seinem Verständnis ermöglicht auf der einen Seite die theoretische Formulierung oder Auswertung der praktisch-therapeutischen Erfahrungen, auch in anderen (nicht-therapeutischen) Lebensbereichen die praktischen Konsequenzen aus diesen Erfahrungen zu ziehen. Wenn sich beispielsweise zeigt, dass aufgrund einer bestimmten therapeutischen Beziehung in relativ kurzer Zeit tiefgreifende Wandlungen zugunsten vermehrter Selbstentfaltung sich zu ereignen vermögen, so ist eine solche Beobachtung weit über den therapeutischen Bezirk hinaus von einer grossen, konkreten Bedeutung. Auf der anderen Seite sind ihm theoretische Verallgemeinerungen und Reflexionen auch eine wichtige Quelle, aus der "neue Wege für die Forschung und das Verstehen erwachsen". Theoretische Modellvorstellungen wirken nach Meinung Rogers' impulsgebend und richtungsweisend für neue Untersuchungen.

Weil wir nun nachfolgend ausschliesslich die theoretische Seite, d.h. die

anthropologisch-persönlichkeitstheoretischen Thesen von Rogers betrachten wollen, ist der diesen Thesen vom Autor selbst zugewiesene begrenzte und relative Stellenwert im Hintergrund zu berücksichtigen. Doch ungeachtet dieser Einschränkung bildet das hier interessierende Menschenbild Rogers': seine "klientenzentrierte Lebensauffassung", die eigentliche Essenz all seiner praktisch-therapeutischen Erfahrungen.

Die vorliegende Darstellung orientiert sich mit einer Ausnahme an jenen Schriften (resp. an bestimmten Kapiteln derselben) von Rogers, die auch in deutscher Uebersetzung erschienen sind. Die in persönlichkeits-theoretischer Hinsicht relevanten Ausführungen finden sich in den folgenden Publikationen:

- 'Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie' ('Client-Centered-Therapy', 1951), Kapitel XI;
- 'Entwicklung der Persönlichkeit' ('On Becoming a Person', 1961), Teil III und IV;
- 'Therapeut und Klient' 1977, Kapitel I und III;
- 'Die Kraft des Guten' ('On Personal Power', 1977), Teil III;
- 'A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships as developed in the client-centered frame work', in S. Koch: Psychology: A study of a science, 1959.

#### B) Die Selbstverwirklichungstendenz des Organismus

In einem 1974 geschriebenen Aufsatz stellt Rogers fest: "Nach Jahren therapeutischer Erfahrung bin ich tastend zu der Ueberzeugung gelangt, dass dem Menschen eine Tendenz zur Entwicklung aller seiner Fähigkeiten innewohnt, die der Erhaltung oder Förderung seines Organismus - seiner Geist und Körper umfassenden Gesamtperson dienen. Das ist das einzige grundlegende Postulat der klientenzentrierten Therapie" (Rogers 1977, S. 117). Dass "Leben ein aktiver und nicht ein passiver Prozess ist", dass dem Menschen eine all sein Handeln und Streben übergreifende zielgerichtete Tendenz inhärent ist und dass diese Tendenz auf Selbstverwirklichung hinzielt - dies ist sowohl die Quintessenz der therapeutischen Beobachtungen Rogers' wie auch das theoretische oder anthropologische Fundament seiner Persönlichkeitstheorie und Lebensauffassung. Dieses von ihm meist Aktualisierungstendenz genannte Streben nach Verwirklichung eigener Anlagen und Entfaltungsmöglichkeiten (im Sinne einer Ganzwerdung) begreift er als die zentrale innere Kraft, die "jeden Organismus in Gang hält". Motivationspsychologisch gesehen, ist für Rogers die Selbstverwirklichungstendenz die "solide, konstruktive Basis menschlicher Motivation", wobei diese basale Strebung innerhalb des menschlichen Motivationslebens in mannigfacher Weise zum Ausdruck kommen kann: "Diese Tendenz kann sich in einem überaus breiten Verhaltensspektrum ausdrücken und als Reaktion auf eine umfangreiche Skala von Bedürfnissen erfolgen. Bestimmte Bedürfnisse müssen zumindest partiell befriedigt sein, bevor andere Bedürfnisse in den Vordergrund treten. Die Aktualisierungstendenz des Organismus kann somit in einem Augenblick bewirken, dass Nahrung oder sexuelle Befriedigung gesucht wird, aber selbst diese Befriedigungen werden, falls diese Bedürfnisse nicht überwältigend stark sind, auf eine Weise gesucht werden, die geeignet ist, die Selbstachtung zu vergrößern und nicht zu verringern. Aber auch andere Formen der Erfüllung werden in den Transaktionen mit der Umgebung angestrebt: Das Bedürfnis, die Umwelt

zu erforschen und zu verändern, der Spieltrieb und das Verlangen nach Selbsterforschung, wenn diese als Weg zur Erfüllung gesehen wird - alle diese und viele andere Verhaltensweisen sind durch die Aktualisierungstendenz 'motiviert' " (Rogers 1978, S. 270).

Mit diesem Verständnis der Selbstverwirklichung als Basismotiv menschlicher Aktivität, in welchem die verschiedensten Einzelbedürfnisse und Strebungen ihren Ursprung haben, steht Rogers den bereits erörterten Konzeptionen von Pfänder und Horney sehr nahe. Denn wie es auch für Pfänder und Horney gilt, ist für Rogers Selbstverwirklichung der unabwiesbare Anspruch menschlicher (resp. organischer) Existenz, dessen zumindest teilweise Erfüllung unbedingte Voraussetzung für Gesundheit und Funktionsfähigkeit ist. Entsprechend dieser Grunderkenntnis oder Annahme (es handelt sich hier, wie schon erwähnt, um eine interpretierende Auslegung von Erfahrungen) sieht sich auch seine Psychologie mit der Schlüsselfrage konfrontiert, wie denn die Tatsache zu erklären ist, dass die Menschen so häufig und so offensichtlich diesem Aktualisierungsanspruch nicht zu entsprechen vermögen, dass sie "oft mit sich selbst uneins und ihrem eigenen Organismus entfremdet sind?" "Im Menschen", so umschreibt Rogers dieses rätselhafte menschliche Geschick, "- vielleicht speziell in unserer Gesellschaft - kann sich jedoch die potentielle Fähigkeit, sich seiner Funktionen bewusst zu werden, so fehlentwickeln, dass er sich seinen organismischen Erfahrungen völlig entfremdet. Er kann sich selbst schädigen, wie in der Neurose; er kann unfähig werden, sein Leben zu meistern, wie in der Psychose; oder zerrissen und unglücklich, wie im Falle der Fehlanpassungen, die jeder von uns aufweist. Woher kommt diese Zerrissenheit? Wie ist es zu erklären, dass ein Mensch bewusst ein Ziel anstrebt, das seiner organischen Aktualisierungstendenz völlig widerspricht?" (Rogers 1978, S. 272).

In der obigen Formulierung des menschlichen Vermögens, der Entfaltung und Verwirklichung eigener Werdensmöglichkeiten und damit seinem Wohl und seiner Gesundheit entgegen handeln zu können, deutet Rogers seine Erklärung für dieses Phänomen bereits an: Ursprung dieser Fähigkeit oder, besser gesagt, Gefahr ist für ihn das Bewusstsein, d.h. das das Wesen des Menschen auszeichnende Ur-Vermögen, Erfahrungen und Bedürfnisse des eigenen Organismus, der alle körperlich-seelischen Vorgänge umfasst, als solche zu erkennen, zu registrieren und einer kritisch-wertenden Beurteilung zu unterziehen. Der bewusste oder bewusstseinsbefähigte Mensch, der sich selbst gegenwärtig ist und so ein reflexives Verhältnis zu seinen unmittelbaren organismischen Erfahrungen und Intentionen hat, lebt nicht mehr (verglichen mit dem tierischen Dasein) bruchlos aus diesem inneren organismischen Geschehen heraus. Zwischen das Verhalten oder Handeln und die Prozesse im Organismus 'schiebt' sich beim Menschen das Selbstbewusstsein, das sogenannte "bewusste Selbst". Der durch die "Bewusstheit zu sein" (bewusstes Selbst) sich konstituierende Hiatus zwischen dem, was man vor aller Bewusstheit als der eigene Organismus ist, d.h. fühlt, erlebt und intendiert, und dem, was man als bewusstes Selbst vermeint zu sein, ermöglicht es uns, uns vom Erleben des eigenen Organismus abzuwenden, indem wir jene Aspekte oder Inhalte dieses Erlebens unterdrücken oder verleugnen, die nicht mit unserem bewussten Selbst, das man auch als Selbstbild bezeichnen kann, übereinstimmen.

Das "bewusste Selbst" darf hier keinesfalls mit dem wahren, inneren Persönlichkeitskern, den Rogers als das "wirkliche Selbst" (vgl. Rogers 1976, S. 84ff.) - das dem 'wahren Selbst' bei Horney entspricht - bezeichnet, verwechselt oder vermischt werden. Der Begriff des bewussten Selbst, für den Rogers meist das Wort 'Selbstkonzept' oder 'Selbststruktur' verwendet, meint

vielmehr die "organisierte Konfiguration von Wahrnehmungen des Selbst, die dem Bewusstsein zugänglich sind". Inhaltlich gesehen, setzt sich das Selbstkonzept "zusammen aus Elementen wie den Wahrnehmungen der Charakteristika und der Fähigkeiten der Person; den Wahrnehmungen und Vorstellungen vom Selbst in Bezug zu anderen und zur Umgebung, den Wertgehalten, die als verbunden mit Erfahrungen und Objekten wahrgenommen werden; und den Zielen und Idealen, die als positiv oder negativ wahrgenommen werden" (Rogers 1978<sup>2</sup>, S. 135).

Wenn das Wesen des Menschen aber auch von diesem nicht eliminierbaren Hiatus zwischen den organismischen Strebungen und Erfahrungen auf der einen und der "strukturierten, konsistenten Vorstellungsgestalt" des Selbst auf der anderen Seite geprägt ist, so besagt dies nicht, dass diese Vorstellungsgestalt immer auch oder notwendigerweise in einer widersprüchlichen Beziehung zum Erleben des Organismus stehen würde. Das Selbstkonzept kann vielmehr auch dergestalt sein, dass es mit dem Prozess des Erlebens, "der alles umfasst, was innerhalb des Organismus vorgeht", übereinstimmt, d.h. kongruent ist. Wie nun zu zeigen sein wird, ist der Grad der Übereinstimmung bzw. der Diskrepanz zwischen bewusster Selbstgestalt und dem Prozess des Erlebens, in dem sich die Selbstverwirklichungstendenz aktualisiert, für die Integriertheit und psychische Funktionsfähigkeit massgebend. In der Psychologie Rogers' ist die Qualität des Verhältnisses oder die Geartetheit der Beziehung zwischen dem wahren, inneren Wesen der Person, das im Geschehen des Organismus seinen unmittelbaren Ausdruck findet, und dem Bild, das diese sich selbst macht und von dem sie sich in ihrem Handeln und ihrer Lebensgestaltung leiten lässt, das entscheidende Kriterium für das Gelingen oder Scheitern der eigenen Existenz.

Je nach dem, ob sich das Selbstkonzept hauptsächlich von dem eigenen, organismischen Erleben her aufbaut oder ob es sich zu einem grossen Teil aus introjizierten fremden (d.h. nicht eigenen Erfahrungen entspringenden) Konstrukten (Meinungen, Ueberzeugungen, Wertvorstellungen, die das eigene Selbst betreffen) zusammensetzt, besteht in einem Menschen eine Kongruenz bzw. Inkongruenz zwischen seinen bewussten Handlungs- und Lebenszielen (der bewussten Wesensseite) und seinen organismischen Erfahrungen und Strebungen (der unbewussten Wesensseite). Um diese Kernthese der Persönlichkeitstheorie von Rogers auch wirklich verstehen zu können, bedarf es der näheren Betrachtung der folgenden vier Hauptaspekte: 1) der erlebniszensurierenden Funktion des Selbstkonzeptes, 2) der Voraussetzungen der Kongruenz, 3) der Ursachen einer erlebnisinkongruenten Entwicklung des Selbstkonzeptes und 4) des Schicksals der Selbstverwirklichungstendenz im Falle der Dissoziation (Inkongruenz).

1) Die Schlüsselstellung, die dem Selbstkonzept oder bewussten Selbst im psychischen Geschehen zukommt, gründet in dem Umstand - dies ist für Rogers eine seiner Haupterfahrungen, die er in seiner therapeutischen Tätigkeit gewinnen konnte -, dass nur solche Aspekte der Wahrnehmung oder des Erlebens Aufnahme ins Bewusstsein finden (d.h. symbolisiert werden), die dem Selbstkonzept nicht widersprechen. Die Behandlung, die den Erfahrungen so zuteil wird, hängt ganz von ihrer Übereinstimmung mit der Selbststruktur ab: "Wenn Erfahrungen im Leben des Individuums auftreten, werden sie entweder a) symbolisiert, wahrgenommen und in eine Beziehung zum Selbst organisiert, b) ignoriert, weil es keine wahrgenommene Beziehung zur Selbststruktur gibt, oder c) geleugnet oder verzerrt symbolisiert, weil die Erfahrung mit der Struktur des Selbst nicht übereinstimmt" (Rogers 1978<sup>2</sup>, S. 434).

Ist das Selbst nun in einer Weise strukturiert, dass es mit den Erlebnissen (einschliesslich der Wunscherlebnisse) des Organismus zu grösseren Teilen nicht übereinstimmt - was beispielsweise dann der Fall ist, wenn eine Person zentralere, ihr wirklich zugehörnde Eigenschaften oder Bedürfnisse sich abspricht - so wird der Betreffende häufig Regungen und Erfahrungen seines Organismus in verzerrter Form symbolisieren oder gänzlich verleugnen. Bevor nun aber die Konsequenzen einer solchen Dissoziation verständlich gemacht werden können, ist vorausgehend noch der positive Fall des erlebniskongruenten Selbstkonzeptes und die Entstehung erfahrungsdiskrepanter Selbststrukturen zu besehen.

2) Kongruenz zwischen Selbstkonzept und erlebendem Organismus - Rogers spricht hier auch von psychischer Anpassung - besteht dann, "wenn das Selbstkonzept dergestalt ist, dass alle Körper- und Sinneserfahrungen des Organismus auf einer symbolischen Ebene in eine übereinstimmende Beziehung mit dem Konzept vom Selbst assimiliert werden oder assimiliert werden können" (Rogers 1978<sup>2</sup>, S. 442). Die beiden wesentlichsten Voraussetzungen für eine derartige Integrationsleistung des bewussten Selbst sind Flexibilität und Offenheit: Eine flexible, wandlungsfähige Struktur erlaubt dem Selbst stets neue oder neuartige Erfahrungen zu integrieren und seine Anpassung an den Erlebnisprozess aufrechtzuerhalten. Ebenso bedarf es einer durchgehenden "Offenheit des Bewusstseins gegenüber dem, was in diesem Augenblick im eigenen Selbst und in der Situation existiert", damit das bewusste Selbst seine stets neu zu leistende Anpassung an das organismische Geschehen wahren kann.

Jener Mensch, der in Annäherung über ein erlebniskongruentes Selbstkonzept verfügt, der seinen "richtungsweisenden organismischen Prozessen" vertraut und auf sein inneres Erleben zu 'hören' vermag, der vermag auch aus sich selbst, aus seinem Inneren heraus zu leben, indem er sich von seinem eigenen, d.h. organismischen Erleben leiten lässt: "Das im Augenblick hervorquellende Erleben bildet den Bezugspunkt, an dem der Mensch sich orientiert und erfährt, wer er ist, was er will und welche Einstellungen er hat - positive wie negative. Er akzeptiert sich selbst und vertraut auf seinen organismischen Prozess, der weiser ist als sein Verstand allein. Jedes Erlebnis bestimmt seine eigene Bedeutung und wird nicht im Sinne alter Strukturen interpretiert. Das Selbst des Menschen ist gleichbedeutend mit dem subjektiven Bewusstsein seines Erlebens. Er ist kongruent mit seinem Erleben, das in seinem Bewusstsein durch entsprechende Symbole repräsentiert wird, und er kann diese Einheit in seiner Kommunikation zum Ausdruck bringen" (Rogers 1977, S. 33).

Die hier im Sinne des Idealfalles umschriebene "voll funktionierende Person" (fully functioning personality) ist nun auch mit dem sich selbst verwirklichenden Menschen identisch. Denn: ist der Mensch im organismischen Erleben zentriert, sind ihm die Intentionen seines Organismus die Leitgesichtspunkte seines bewussten, willentlichen Handelns, so verwirklicht er insofern sein (wirkliches) Selbst, als dieses - gemäss dem Verständnis von Rogers - sich in den organismischen Prozessen unmittelbar manifestiert. Beim Menschen, der in seinen Entscheidungen und Zielsetzungen den "eigenen unbewussten inneren Richtstrahlern" vertraut, ist das bewusste Selbst auch wirklich das ins Bewusstsein gehobene oder im Bewusstsein gespiegelte wahre und wirkliche Selbst.

3) Welche Gründe sind aber dafür verantwortlich, dass die Menschen so oft

ein Selbstkonzept entwickeln, das sich in einem hohen Masse aus starren, introjizierten Werthaltungen und Ueberzeugungen zusammensetzt, die ihren Ursprung nicht im eigenen Erleben haben? Oder anders gefragt: Wie kommt es zu einem Selbstbild, das Erfahrungen und Bedürfnisse des eigenen Organismus leugnet und damit folgeschwere Diskrepanzen zwischen bewusster Persönlichkeit und unbewussten Prozessen begründet? Rogers ist aufgrund seiner therapeutischen Erfahrungen zu folgendem Schluss gekommen:

Parallel zur allmählichen Ausbildung der strukturierten Vorstellungsgestalt des Selbst im Kleinkindes- und Kindesalter entwickelt sich ein zentrales Bedürfnis nach Liebe und Wertschätzung. Geliebt zu werden, geschätzt und akzeptiert zu sein ist für das heranwachsende Individuum von grösster Wichtigkeit. Doch fast ausnahmslos, wenn auch in sehr unterschiedlichem Ausmass, ist die Liebe seitens der Eltern oder anderer Bezugspersonen an bestimmte Bedingungen geknüpft, d.h., das Kind sieht sich mit der Situation konfrontiert, dass ihm nur dann Liebe und Zuwendung entgegengebracht wird, wenn es sich in einer Weise verhält, die von ihm erwartet wird. Weil das Kind aber die liebende Zuwendung dringend benötigt und auf Akzeptierung und Wertschätzung keinesfalls verzichten kann (es handelt sich hier um ein lebenswichtiges Bedürfnis), kommt es zur folgenden Entwicklung: "Um diesen Personen (Bezugspersonen, Anm. d. Verf.) zu gefallen und ihre Liebe zu erlangen, muss das Kleinkind einige ihrer Wertvorstellungen introjizieren und zu seinen eigenen machen. Da diese introjizierten Wertvorstellungen zu einem Teil seines Selbstkonzeptes werden, der nicht auf dem normalen Weg der Auswertung von Erfahrungen gewonnen wurde, haben die daraus entstandenen Konstrukte rigiden und statischen Charakter - sie werden häufig in Form eines 'Sollte' oder 'Müsste' erfahren. Das Individuum neigt dazu, seinen eigenen Erfahrungsprozess zu ignorieren, sobald er mit diesen Konstrukten in Konflikt gerät. Es versucht, anders gesagt, das Selbst zu sein, das andere von ihm erwarten, anstelle des Selbst, das es eigentlich ist" (Rogers 1977, S. 120).

Dieses Zitat macht deutlich, dass Rogers und Horney nicht allein in der Betonung, dass die Verhinderung von Selbstverwirklichung für psychische Fehlentwicklungen verantwortlich sei, sondern auch hinsichtlich der dabei in Gang kommenden Dynamik übereinstimmen. Wie dies die Neurosenlehre Horney's auszeichnet, bewirkt auch für Rogers das Ausbleiben unbedingter Wertschätzung und Akzeptierung des aufkeimenden kindlichen Selbst eine Flucht in ein 'falsches' Selbst(-Bild). Neigte Rogers in früheren Werken dazu, ein gewisses Mass an Inkongruenz zwischen bewusstem Selbst und Organismus als für das menschliche Dasein natürlich und schicksalshaft anzusehen, so hält er in seinem bisher letzten Buch mit aller Deutlichkeit fest (was sich mit der Ansicht Horney's deckt): "Heute glaube ich, dass der einzelne von der Gesellschaft durch Belohnung und Verstärkung zu Verhaltensweisen konditioniert wird, die *d e f a c t o* eine Perversion der natürlichen Richtung der Selbstverwirklichungstendenz darstellen ... Die extrem häufige Entfremdung des Menschen von seinen richtungsweisenden organismischen Prozessen ist kein unvermeidlicher Teil unserer menschlichen Natur. Vielmehr ist es etwas Erlerntes, und zwar etwas, das gerade in unserer westlichen Kultur in besonders hohem Masse erlernt wird" (Rogers 1978, S. 276).

4) Die Konsequenzen eines erlebnisdiskrepanten Selbstkonzeptes, das sich in seiner Organisation meist zunehmend verhärtet, sind tiefgreifend. Eine der wichtigsten Folgeerscheinungen ist der partielle Verlust der Verhaltenskontrolle: "Wenn die organisierte Selbststruktur den Bedürfnissen des Individuums nicht mehr gerecht wird oder wenn dieses in sich Widersprüche bemerkt,

verliert es offenbar die Kontrolle über sein Verhalten. 'Ich fühl' mich einfach nicht wie ich selbst', ist eine oft geäußerte Klage. Als einfaches Beispiel könnte man eine Mutter anführen, die sich als freundliche und liebevolle Bezugsperson betrachtet, zugleich aber auch ablehnende Gefühle gegenüber ihrem Kind hat. Ihr Konzept von sich selbst als einer liebevollen Mutter ist inkongruent mit ihrem Erleben. Sie ist einfach nicht 'sie selbst', wenn sie sich als ablehnend erlebt" (Rogers 1977, S. 122). Die Erfahrung, dass immer wieder einem fremd und minderwertig scheinende Regungen hervorbrechen und das eigene Verhalten zu beeinflussen vermögen, erzeugt "ein Gefühl von Spannung und Schmerz". Dies hat jedoch meist nur eine Verstärkung der Abwehr und der psychischen Dissoziation zur Folge. Erreicht die Inkongruenz gar einen Grad, bei dem wichtigere organische und psychische Funktionen vom bewussten Erleben abgeschnitten bleiben, wird die basale Selbstverwirklichungstendenz direkt mitbetroffen: "Bei starker Inkongruenz nimmt die Aktualisierungstendenz einen wirren oder zwiespältigen Charakter an. Auf der einen Seite unterstützt diese Tendenz das Selbstkonzept der Person und deren Bemühungen um eine Steigerung ihres Selbstbildes. Andererseits strebt der Organismus nach einer Befriedigung seiner Bedürfnisse, die den bewussten Wünschen der Person ganz entgegengesetzt sein können. Was gewöhnlich als neurotisches Verhalten bezeichnet wird, ist die Folge dieser Spaltung in der Aktualisierungstendenz. Die Person bemüht sich um ein Verhalten, das mit ihrem Selbstkonzept übereinstimmt. Aber ihr neurotisches Verhalten - in welchem das gesamte Sein der Person nach Erfüllung strebt - ist sogar für sie selbst unbegreiflich, da es im Widerspruch zu dem steht, was sie bewusst tun 'möchte' - nämlich ein Selbst verwirklichen, das mit ihrem Erleben nicht mehr übereinstimmt" (Rogers 1977, S. 122). Und in 'Die Kraft des Guten' schreibt Rogers: "Die Befriedigung oder Erfüllung, welche die Aktualisierungstendenz gewährt, ist in inkompatible Verhaltenssysteme aufgespalten worden, von welchen das eine im einen und das andere im nächsten Augenblick dominieren kann, aber um den ständigen Preis der Anstrengung und Ineffizienz. Diese Dissoziation, die in den meisten von uns vorhanden ist, stellt das Grundmuster und die Basis jeglicher psychologischer Pathologie des Menschen dar, und sie ist auch die Basis seiner gesamten sozialen Pathologie" (Rogers 1978, S. 277).

### C) Die Bewusstseins-Funktion im Dienste der Selbstverwirklichung

Die Ur-Tendenz organismischen Seins nach Aktualisierung erweist sich damit als nicht ausschaltbar durch ein dieses 'feindlich gesinntes' Bewusstsein. Allerdings eignet dem Menschen kraft seines Bewusstseins (der Bewusstheit zu sein) das Vermögen, "sich b e w u s s t von verinnerlichten statischen, starren Konstrukten leiten zu lassen" und so (wenn auch ohne Absicht) diese positive und konstruktive Grundkraft in eine negative und zerstörerische umzuwandeln. Ist dem selbst-bewussten Menschen die Gestaltung seines Daseins auch insofern übertragen, als er gemäss eigener Beurteilung und Entscheidung seine Handlungsziele wählen und seine Lebensziele verfolgen kann, so ist er deswegen nicht von der Notwendigkeit der Selbstverwirklichung, d.h. von der Berücksichtigung der organismischen Aktualisierungstendenz befreit. Er besitzt jedoch die 'Freiheit' der "perversen Kanalisierung eines Teils dieser Aktualisierungstendenz in Verhaltensweisen, die nicht aktualisierend wirken"; wobei diese Freiheit des Missbrauchs mehr eine Freiheit der Menschheit als eine solche des einzelnen Individuums ist. Für den Einzelnen handelt es sich hauptsächlich um ein von seinen Mitmenschen verschuldetes

Schicksal (wo diese seinem aufkeimenden Selbst die unbedingte Akzeptierung versagen), dem er oft während seines ganzen Lebens ohnmächtig und leidend gegenübersteht.

Aus dieser Perspektive gesehen, erscheint die Gabe des Bewusstseins in einem eher düsteren Licht. Wenn "in der Natur die Selbstverwirklichungstendenz mit einer erstaunlichen Effizienz funktioniert" - wie Rogers meint -, so verkehrt sich dieses Urteil beim Menschen, der mit seiner (Selbst-)Bewusstheit das naturhafte Sein transzendiert, in sein Gegenteil. Rogers bewertet das Bewusstsein entsprechend dieser Erkenntnis auch mehr als Bürde oder Last, denn als Gabe oder Erhöhung. Allerdings beinhaltet dieser Ueberstieg über das organismische Sein nur die Gefahr einer Spaltung zwischen organischer Selbstentfaltung und bewusster Steuerung, der die Menschen grundsätzlich allein dann erliegen, wenn sie das Bewusstsein nicht oder nicht mehr als integralen Bestandteil des Gesamtorganismus betrachten und 'behandeln'. Für Rogers steht das Bewusstsein von seinem Wesen her nicht in einem antinomischen Verhältnis zum Organischen; es kann jedoch - und darin liegt seine Gefahr - bei seiner Herauslösung aus dem organismischen Ganzen für die Unterdrückung organischer Prozesse missbraucht werden. Die ursprüngliche und positive, d.h. die das organismische Geschehen erweiternde Funktion des Bewusstseins beschreibt Rogers wie folgt: "Wenn Bewusstsein und bewusstes Denken als ein Bestandteil des Lebens gesehen werden - weder als sein Herr noch als sein Gegenspieler, sondern als Illumination der Entwicklungsprozesse im Individuum -, dann kann unser ganzes Leben die ganzheitliche und vereinigende Erfahrung darstellen, die in der Natur charakteristisch zu sein scheint. Wenn sich unsere fabelhafte Fähigkeit, Symbole zu bilden, als Teil der Selbstverwirklichungstendenz und von dieser gesteuert, die sowohl auf der bewussten wie auf der unbewussten Ebene in uns vorhanden ist, entwickeln kann, dann geht die organische Harmonie niemals verloren und wird zu einer menschlichen Harmonie und menschlichen Ganzheit, einfach weil unsere Spezies zu einem grösseren Erfahrungsreichtum fähig ist als jede andere" (Rogers 1978, S. 277).

Bei dieser so konsequenten organologischen Interpretation des Bewusstseinsphänomens als einer Teilfunktion des organismischen Funktionsganzen drängt sich aber die Frage auf, ob Rogers hier nicht einer allzu grossen Vereinfachung erlegen ist. Ohne an dieser Stelle dieser Frage nachgehen zu können, muss doch festgehalten werden, dass sich Rogers zu einem zweifellos sehr engen und stark reduzierenden Bewusstseinsbegriff bekennt, wenn er die eigentliche Funktion des Bewusstseins im bloss illuminierenden Begleiten des organismischen Geschehens zu erkennen vermeint.

#### D) Die praktischen Konsequenzen der klientenzentrierten Lebensauffassung

Ist für den selbstentfremdeten, dissoziierten Menschen, dem eine unbedingte Wertschätzung im Kleinkindesalter versagt geblieben ist, die Chance der Ganzwerdung, der Selbstverwirklichung und damit eines erfüllten Lebens unwiederbringlich verloren, oder ist eine erlebnisinkongruente Selbststruktur zugunsten einer grösseren Kongruenz wandelbar? Wie schon angedeutet (vgl. S. 89), ist das Verfahren der klientenzentrierten Therapie daraufhin angelegt, einem Menschen für Stunden jene unbedingte Zuwendung zukommen zu lassen, die es ihm erlaubt, bisher unterdrückte und verleugnerte Erfahrungen allmählich bewusst werden zu lassen und zu akzeptieren, um so einen Entwicklungsprozess in Richtung auf eine kongruentere Selbstgestalt in Gang zu set-

zen. Rogers charakterisiert das Wesen des Therapieprozesses mit folgenden Worten: "Unter geeigneten Bedingungen, beispielsweise im sicheren therapeutischen Klima, kann eine Person diese Inkongruenz verringern, indem sie lernt, stärker auf ihr erlebendes Selbst zu vertrauen. Wenn sie sich nicht bedroht fühlt und ihr Selbstkonzept nicht unbedingt verteidigen muss, kann sie die rigiden Konstrukte, aus denen sich ihre Selbststruktur zusammensetzt, lockern. Indem sie derart 'ihre Gefühle in Besitz nimmt' - und eine ganze Reihe von vormalig verleugneten Erfahrungen in ihre Selbstgestalt eingliedert -, bildet sich eine neue Gestalt, ein revidiertes Selbst heraus" (Rogers 1977, S. 123).

Die vermeintliche Grunderkenntnis, mittels einer auf unbedingte Akzeptierung ausgerichteten zwischenmenschlichen Beziehung Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung fördern zu können, weist aber auch über den engeren Bereich der psychotherapeutischen Hilfestellung hinaus. Vor allem in den letzten Jahren hat sich Rogers denn auch eingehend mit den Anwendungsmöglichkeiten dieser Erkenntnis im erzieherischen und sozialen Bereich auseinandergesetzt. In seinem bisher letzten Werk ('Die Kraft des Guten') geht er auch den verschiedenen politischen Implikationen der personenzentrierten Lebensauffassung nach. Die Einsicht, "dass die menschliche Spezies aus im Grunde vertrauenswürdigen Organismen, vertrauenswürdigen Individuen besteht", dass die menschlichen Antriebskräfte, wo diese nicht unterdrückt werden oder entstellt sind, zur Offenheit gegenüber der Welt und zur Akzeptierung der Mitmenschen tendieren, enthält in der Tat ein wesentliches appellatives, ja revolutionäres Moment. Denn ein solches Bekenntnis ist auch (und vielleicht gerade) in der heutigen Zeit alles andere als die Basis unseres Menschenbildes und unserer Gesellschaftsordnung.

Vielleicht aber könnte es die Hoffnung kommender Generationen sein, wenn heute mehr Menschen, als es in der Vergangenheit der Fall war, sich dazu bereit finden könnten, Worte wie die folgenden ernsthaft zu bedenken (denn neu sind sie in ihrem Kerngehalt nicht!): "Wenn der Mensch kein vollständiger Mensch ist - wenn er seinem Bewusstsein verschiedene Aspekte seiner Erfahrung verweigert - dann haben wir in der Tat allzu oft Grund, ihn und sein Verhalten zu fürchten; davon gibt die gegenwärtige Weltlage Zeugnis. Wenn er aber am vollständigsten Mensch ist, wenn er sein ganzer Organismus ist, wenn die Bewusstheit des Erlebens, diese besonders menschliche Eigenschaft, vollendet vorhanden ist, dann kann man ihm vertrauen, dann ist sein Verhalten konstruktiv: nicht immer konventionell und konform, sondern individualisiert, aber immer auch sozialisiert" (Rogers 1976, S. 112).

#### IV. Weitere Beiträge zur Psychologie der Selbstverwirklichung

Die in dieser Arbeit intendierte Bestandsaufnahme psychologischer Beiträge zur Selbstverwirklichungsthematik verlangt nun noch die Erwähnung jener Autoren, die in ihrer Persönlichkeitstheorie einer bestimmten Auslegung von Selbstverwirklichung einen wichtigen, wenn auch begrenzteren (verglichen mit den bisher dargestellten Konzeptionen) Stellenwert zugemessen haben oder aber (wie bei O. Rank, V.E. v. Gebattel und E.G. Schachtel) heute keine allzu grosse psychologische Aktualität (mehr) besitzen. Ungeachtet der Tatsache, dass die nachfolgend zu erwähnenden Psychologen der Selbstverwirkli-

chung eine minder zentrale Funktion im menschlichen Lebensganzen zuweisen und im engeren Wortsinne auch keine Theorie der Selbstverwirklichung ausgearbeitet haben (nach der Bezeichnung von Ch. Bühler keine "Selbstverwirklichungs-Theoretiker" sind), betrachte ich es als eine bedauerliche, wenn auch notwendige Einschränkung der vorliegenden Untersuchung, es im Folgenden mit kurzen Hinweisen bewenden lassen zu müssen. Das Bedauern bezieht sich besonders auf G.W. Allport und Ch. Bühler, deren Theorien der Persönlichkeitsentwicklung und -entfaltung wichtige Aspekte des Selbstverwirklichungsproblems miteinbeziehen und Sichtweisen enthalten, die für die zukünftige psychologische Auseinandersetzung mit der Selbstverwirklichungsfrage richtungsweisend sein könnten.

1) G.W. Allport (1897 - 1967) ist der erste bedeutende Persönlichkeitstheoretiker des 20. Jahrhunderts gewesen, der sich vom positivistisch-deterministischen Ansatz der modernen Persönlichkeitspsychologie entschieden abgewendet und alternativ dazu eine humanistisch-personalistische Psychologie der menschlichen Persönlichkeit entwickelt hat, "die dem Menschen in seiner vollen komplexen Ganzheit gerecht zu werden" versucht. Kennzeichnend für seine erstmals 1935 ("Personality, a psychological interpretation") vorgetragene Persönlichkeitstheorie ist einerseits die psychologische Respektierung und Gewichtung der Einzigartigkeit, der "idiomatischen Struktur" des Individuums und andererseits die intensive Beschäftigung mit der Werdens-Struktur menschlichen Daseins. Vor allem die persönlichkeitspsychologische Rehabilitierung der "subjektiven und auf das Innere bezogenen Ordnungs-Prinzipien", die der Behaviorismus so radikal verworfen hatte, sowie seine Auseinandersetzung mit den Erlebniskategorien des Willens, der Freiheit oder der Selbstheit machten ihn zu einem der wichtigsten Wegbereiter der 'humanistischen Wendung' in der amerikanischen Psychologie (vgl. Allport 1974, S. 8).

Ohne damit die Persönlichkeitstheorie Allports auch nur annähernd zu umreißen (vgl. hierzu Allport 1974), will ich hier in Kürze anzudeuten versuchen, inwiefern Allport im Menschen eine auf Selbstverwirklichung hinzielende Tendenz wirksam sieht: Aufgrund seiner Beobachtungen und Interpretationen der menschlichen Verhaltensweisen geht Allport davon aus, dass das menschliche Leben im wesentlichen von zwei Grundkräften oder Strebungen bestimmt wird, die zueinander in einem antagonistischen Verhältnis stehen. Die eine Tendenz zielt auf Gemeinschaft, auf Verbindung und Uebereinstimmung mit der Um- und Mitwelt, sie ist Grundlage für die sozialen Anpassungsbestrebungen, fürs sogenannte "opportunistische Verhalten" (im weitesten Wortsinne gemeint). So zentrale Bedürfnisse wie Liebe oder Sicherheit können allein auf der Grundlage dieser "gemeinschaftlichen Art des Werdens" befriedigt werden. Die polare Intention des Werdens: die "persönliche Art des Werdens", geht auf Entfaltung und Verwirklichung eigener individueller Dispositionen oder Potenzen hin. Dieses sogenannte "Eigenstreben", bei dem nicht irgendeine Form der Triebreduzierung Endzweck ist - vielmehr drängt diese Grundstreben häufig auf spannungserhöhende Veränderungen hin -, ist für Allport aber 'lediglich' ein Aspekt, eine Teilfunktion des wichtigsten und zentralsten Funktionskomplexes der Persönlichkeit: des "Propriums" (das 'Eigene').

Das Proprium, "das alle Aspekte der Persönlichkeit einschliesst, welche die innere Einheit herstellen", umfasst all jene seelischen Dimensionen oder Funktionen, die die persönliche, individuelle Kernstruktur: das Selbst, betreffen. Mit dieser 'Propriums-Dimension' oder -Schicht postuliert Allport einen grundsätzlichen Wesensunterschied zwischen peripheren Eigenschaften,

Bedürfnissen, Regungen, Gefühlen usw. und solchen, in denen Eigenstes und Innerstes der Einzelpersönlichkeit ausgedrückt ist. Das Eigenstreben - auch propriates Streben genannt -, das als die motivationale Komponente des Propriums (dem u.a. auch Selbstidentität, Ich-Erhöhung, Ich-Ausdehnung und das Selbstbild als Teilaspekte zugerechnet sind) zu betrachten ist, manifestiert sich vor allem in der die Ebene reiner Bedürfnisbefriedigung transzendierenden Wahl von Lebenszielen und Ausbildung von Wertorientierungen. Nach Allport sind die den persönlichen Lebensstil prägenden Werthaltungen und Zielvorstellungen greifbarster Ausdruck der hinter die vielfältigen sozialen und biologischen Determinationen zurückreichenden eigensten und individuellen Werdensmöglichkeiten. Menschliches Werden ist für Allport in diesem Sinne ein wesentlich orientiertes Werden, das die natürliche Ebene der organisch-biologischen Entwicklungs- und Wachstumsprozesse immer schon übersteigt.

Betrachtet man die Allportsche Persönlichkeitstheorie bzw. den postulierten Propriums-Komplex und das darin gründende Eigenstreben unter der spezifischen Optik der Selbstverwirklichungsthematik, so ergibt sich bei grober Formulierung die folgende Beurteilung: Kommt dem Begriff der Selbstverwirklichung in der Terminologie Allports auch nur eine untergeordnete Bedeutung zu und ist die Selbstverwirklichungsfrage als solche auch nicht eigens thematisiert, so ist in seinen Ausführungen doch immer wieder und in unterschiedlicher Akzentuierung von der Selbstverwirklichung die Rede. Die konkreteste Bestimmung menschlicher Selbstverwirklichung gibt er zweifellos im Rahmen seiner Konzeption des Eigenstrebens. Ist das propriate Streben hinsichtlich seiner primären Intention ein Streben nach Einheit und Integration der Persönlichkeit, so ist die Verwirklichung der "ursprünglichen Dispositionen" die dafür entscheidende und notwendige Voraussetzung. Das Gelingen so verstandener Selbstverwirklichung zeigt sich in ausgezeichneter Weise darin, dass ein Mensch sich in seiner Lebensgestaltung von jenen "hohen Lebenszielen" leiten zu lassen vermag, die ihm als "Mittelpunkt seiner persönlichen Existenz" gewiss sind. Wo der Mensch seinem Streben und seinen Aktivitäten jene Leitgesichtspunkte zugrunde legt, "die als die eigenen Werte gefühlt werden", da erfüllt sich ihm Selbstverwirklichung, da gewinnt er Identität und Einheit der Persönlichkeit.

2) Charlotte Bühler (\*1893), die zusammen mit Rogers, Maslow u.a. die 'Association for Humanistic Psychology' gründete, hat sich in verschiedenen Schriften (vgl. vor allem Ch. Bühler u. M. Allen 1974) eingehend mit den anthropologischen Voraussetzungen und den verschiedenen theoretischen Konzeptionen der humanistischen Psychologie auseinandergesetzt. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung sowie des Versuchs, ihr eigenes Verständnis der Selbstverwirklichungsdimension menschlichen Lebens zu präzisieren, finden sich bei Bühler auch kritisch-vergleichende Besprechungen der Selbstverwirklichungstheorien von ihr psychologisch nahestehenden Autoren (wie Maslow, Fromm, Horney, Rogers u.a.).

Ist für Allport die im Eigenstreben mitintendierte Selbstverwirklichung nur ein, wenn auch überaus wichtiges Moment im menschlichen Werden, spricht dem gegenüber Bühler der Selbstverwirklichung oder der Selbsterfüllung (sie zieht den letzten Begriff vor, "weil er alle von den Menschen angestrebten Dinge vollständiger umschliesst") als dem "generell erstrebten Endergebnis" menschlichen Lebens eine zentralere und umfassendere Funktion zu. "Die Verwirklichung der besten Potentialitäten" ist für Bühler die "Intentionalität" menschlichen Daseins schlechthin; es ist das "Gesamtziel menschlichen Strebens", das sich in unterschiedlicher individueller Bestimmung - wie z.B.

"im Sinne von 'Glück' oder dauerndem Leistungserfolg oder Integration in die Ordnung der Dinge oder innerer Harmonie und Seelenfrieden" - ausdrückt. Wenn Bühler in der Selbsterfüllung das letztgültige Endziel menschlicher Lebensgestaltung und -meisterung sieht, das den von ihr postulierten vier Grundtendenzen (der Bedürfnisbefriedigung, der selbstbeschränkenden Anpassung, der schöpferischen Expansion und der Aufrechterhaltung der inneren Ordnung) zugrundeliegt resp. diesen in ihrem Zusammenspiel die letzte, übergreifende Ausrichtung gibt, dann zeigt sich darin sowohl die grosse Bedeutsamkeit, die sie dem Moment der Selbsterfüllung zuschreibt wie aber auch dessen notgedrungen eher vage psychologische Bestimmtheit. Das Selbstverwirklichungsproblem erfährt jedoch bei Bühler von anderer Seite her eine Konkretisierung sowie Auslegung.

Bühler steht zweifellos nicht allein da (vgl. die bisherigen Ausführungen), wenn sie betont, dass Selbsterfüllung bzw. -verwirklichung sich letztlich allein über die Erfüllung selbstgewählter Lebensaufgaben, über die Verwirklichung der den eigenen Möglichkeiten und Bedürfnissen entsprechenden Lebensziele erreichen lässt. Sie ist von allen 'Selbstverwirklichungs-Psychologen' vielleicht aber doch diejenige, die dieses vor allem von existenzphilosophischer Seite so stark hervorgehobene Moment am meisten beachtet und am deutlichsten ausgesprochen hat. So betont sie, dass das Werdensziel, so wie sich dieses dem eigenen Erleben darstellt, die eigene Person transzendiert: Der sich selbst verwirklichende Mensch will nicht (im Sinne der Ausrichtung) Selbsterfüllung, er will vielmehr, im allgemeinsten Sinne gesprochen, Welt. Bühler ist der Ueberzeugung, "dass wir unsere vollste Erfüllung finden, wenn wir selbst sein und tun können, was wir gerne tun wollen, und uns einer Aufgabe hingeben, an die wir glauben. Dabei gehen wir über uns selbst hinaus, und gleichzeitig finden wir auch Befriedigung für uns selbst" (Bühler 1975, S. 130).

Gewinnt Bühler aufgrund ihrer Untersuchungen von Lebensläufen auch die Ueberzeugung, dass in ausgezeichneter Weise das "Geben und Nehmen von Liebe und das Engagement in schöpferischer Tätigkeit" Sinnerfahrung und Selbsterfüllung zu gewähren vermögen, so stellt sie anhand verschiedenster Biographien auch dar, wie vielfältig und grundsätzlich nicht eingrenzbar die gewählten Lebensziele sein können. Von allgemeiner Gültigkeit und Wichtigkeit ist dabei nur, jene "Ziel-Wert-Orientierungen" zu entwickeln und sich jene Aufgaben zu eigen zu machen, die es einem ermöglichen, relativ viele seiner "besten Potentialitäten" zu verwirklichen.

Für die psychologische Diskussion des Selbstverwirklichungskomplexes scheint mir nun aber vor allem die von Bühler und ihren Mitarbeitern unternommene Erforschung der bei der Entstehung und Auswahl von Lebenszielen wirksamen Faktoren (wie genetische, emotional dynamische oder sozial-kulturelle) zu sein. Denn wie auch immer man Bedeutung und Stellenwert der Selbstverwirklichungskategorie im Rahmen einer psychologischen Theorie ansetzt, ob man beispielsweise die Wirksamkeit eines Selbstverwirklichungsdranges nachzuweisen sucht oder auf ein entsprechendes inneres Gewissen verweist: die sich-selbstverwirklichende Vollzugsform von Dasein muss sich in dessen "Zielstruktur" widerspiegeln resp. ausdrücken. Die 'Selbstgemässheit' des im Leben Intendierten ist in offenkundiger Weise die erste Bedingung sich selbstverwirklichender Existenz. Die Untersuchung der Genese der persönlichen Daseinswerte und Lebensziele hat dementsprechend zweifellos eine nicht geringe Relevanz für die psychologische Annäherung an den 'Schicksalskreis' von "Erfüllung und Verfehlung des Lebens".

Auf eine Darstellung der von Bühler diesbezüglich gewonnenen und zusammengetragenen Resultate (vgl. Ch. Bühler u. F. Massarik 1969) muss an dieser Stelle leider verzichtet werden.

3) Zumindest eine Erwähnung im Gange unserer Erörterungen verlangt auch der persönlichkeits-theoretische Entwurf von H. Thomae (\*1915), den er in dem 1951 erschienenen Buch 'Persönlichkeit' vorgetragen hat und dem eine recht grosse Beachtung zuteil geworden ist. Im 2. Teil (mit dem Titel: 'Persönlichkeit als Struktur') des Buches, in dem der Autor der Frage nach den "Radikalen des strukturellen Gefüges" der Persönlichkeit nachgeht, kritisiert er die Neigung der "modernen Psychologie", menschliches Verhalten um zwei "Kerngebiete" zu gliedern, "nämlich um ein 'vitales' und ein 'geistiges', ein 'unbewusstes' und ein 'bewusstes', ein 'primitiv undifferenziertes' und genetisch späteres". Zwar bleibt auch für Thomae die strukturspsychologische Unterscheidung zwischen einer 'endothymen' (vgl. Ph. Lersch 1962<sup>11</sup>), es-haften Sphäre oder Schicht (vgl. E. Rothacker 1966<sup>7</sup>), die er in eigener Akzentuierung die "impulsive Ich-Sphäre" nennt, und dem Bereich der Steuerungs- und Kontrollfunktionen, dem sogenannten "prospektiven Ich", grundsätzlich gültig. Ueber diese Zweigliederung hinausgehend, kommt Thomae aber vor allem aufgrund seiner Längsschnittuntersuchungen zum Schluss, dass neben oder vielmehr hinter den impulsiven und prospektiven Ich-Anteilen oder -Funktionen ein als "propulsiv" bezeichneter, "stets gleichbleibender Antriebsfond" wirksam ist, der zwar kaum direkt und unmittelbar anhand einzelner Verhaltensweisen nachweisbar ist, jedoch in zeitlich mehr oder weniger konsistenten Ziel- und Wertrichtungen, dem "persönlichen Leitbild", seinen Ausdruck findet.

"Das 'propulsive' Ich", so schreibt Thomae, "könnte man dann als etwas ansehen, was Längsschnitteinheit über den Wechsel der führenden Schichten und Kerne hinaus verleiht" (Thomae 1973<sup>5</sup>, S. 135). Sind die impulsiven sowie prospektiven Aktivitäts- oder Reaktionsformen des Ichs auch nicht ausschliesslich oder durchgehend Funktion des Propulsiven - das propulsive Ich ist längst nicht an allen Verhaltensweisen beteiligt -, so können doch "Impulsivität und prospektives Ich als verfestigte Niederschläge von Begegnungen des Propulsiven mit der Wirklichkeit" angesehen werden. Denn das "propulsive dynamische Kerngebiet" repräsentiert jene innerste und fundamentalste Kraft im seelischen Gefüge, die den Menschen in seiner Konfrontation und Auseinandersetzung mit der Welt die Verwirklichung und Bewahrung eigenen, individuellen Daseins erstreben lässt.

Mit dieser Konzeption eines propulsiven Ich-Bereichs erfährt bei Thomae der Gedanke einer in der Tiefenschicht seelischen Seins wirksamen Selbstverwirklichungstendenz eine bestimmte psychologische Auslegung. Thomae selbst verweist ausdrücklich auf die Uebereinstimmung hin, die zwischen dem mit dem propulsiven Ich Gemeinten und dem "'Selbstverwirklichungsdrange' bei Pfänder und Goldstein" bestehe. Indem er sich aber für den neutraleren Begriff des Propulsiven entschieden hat und den Begriff der Selbstverwirklichung meidet, bringt er zum Ausdruck, dass er den als propulsives Ich bezeichneten "plastisch bleibenden Antriebsfond" nicht auf irgendeine inhaltlich bestimmbare inhärente Zielsetzung oder Absicht hin eingeschränkt wissen will. Die Existenz einer propulsiven Sphäre präjudiziert seiner Ansicht nach nicht ein psychologisch zu definierendes, für alle Menschen gleich gültiges Woraufhin dieser basalen Lebenskraft. Fasst man den Selbstverwirklichungsbegriff jedoch betont weit, so dass auch Erscheinungsformen der "Daseinsbehauptung", "-erweiterung" oder "-steigerung" als getätigte Selbstverwirkli-

chung angesprochen werden können, dann kann die Selbstverwirklichung als die zentrale Intention des Propulsiven verstanden werden. Es darf hierbei aber nicht übersehen werden, dass es Thomae vermeiden, unter ausdrücklicher oder stillschweigender Bezugnahme auf irgendwelche anthropologischen, ethischen oder lebensphilosophischen Deutungen überindividuell gültige Kriterien für glückliche Selbstverwirklichung zu proklamieren.

4) Unsere Uebersicht kann nicht abgeschlossen werden, ohne noch drei weitere Namen zu nennen, die mit dem Selbstverwirklichungsthema in enger Verbindung stehen: In der Willenspsychologie O. Ranks (1848 - 1939), in deren Zentrum die Befreiung der eigenen Individualität, des Selbst, aus den natürlich-biologischen Bindungen steht und die den Menschen als "Schöpfer seiner eigenen Persönlichkeit" begreift, ist schon Wesentliches ausgesprochen, was später Horney, Fromm und Rogers dargestellt haben (z.B. die Deutung der Neurose als Stagnation auf dem Weg zur Selbstwerdung). Vor allem auf Rogers hat Rank, der die Selbstakzeptierung des Klienten bereits als das entscheidende Therapieziel ansah, grossen Einfluss gehabt (vgl. Rank 1945).

5) Auch in V.E. v. Gebtsattels (\*1883) Neurosenverständnis spielt das "Problem der Selbstverwirklichung" eine zentrale Rolle. Entsprechend seinem personalistischen Menschenbild (der Mensch ist primär als ein Wesen gesehen, das sich zu sich selbst verhalten kann) und in Auseinandersetzung mit der Individuationslehre Jungs, deren "apersonaler Zug" er kritisiert (vgl. v. Gebtsattel 1954, S. 329ff.), hat v. Gebtsattel die personale Seite menschlicher Selbstverwirklichung in den Vordergrund gehoben. So besehen, handelt es sich bei der Selbstverwirklichung immer um das "Sich-verhalten zum eigenen Sein-können". Weil nun "das Sich-verhalten des Menschen zu sich immer ein Vermitteltes" und die "Grundkategorie des vermittelten Selbstbezuges 'das Du' ist", gibt es für v. Gebtsattel "ohne die grundlegende Beziehung zu einem Du im weiten Umfang des Wortes ... kein volles Stellungnehmen zum eigenen Werden, nicht das vollgültige Phänomen der Sorge, der Freiheit, der Verantwortung, der Entscheidung, der Liebe, kurz all dessen, was man getätigte Selbstverwirklichung nennen könnte" (v. Gebtsattel 1954, S. 330).

6) Einen weiteren Versuch, Neurosen als Störungen der potentiellen Selbstrealisierung zu betrachten, legte E.G. Schachtel 1963 in seinem Buch 'Metamorphosis' vor. Schachtel geht davon aus, dass zwei, in der Werdestruktur menschlichen Seins begründete Grundtendenzen das Verhalten der Menschen hauptsächlich bestimmen: die Tendenz zur Selbst-Aktualisierung auf der einen und jene zum "Eingebettet-Bleiben" (embeddedness) auf der anderen Seite. Diesen miteinander in Konflikt stehenden Grundtendenzen ordnet Schachtel entsprechende Affekte zu, welche die dualen Tendenzen repräsentieren resp. verstärken. Wie sich der Autor die getätigte Selbstaktualisierung vorstellt und welchen Ur-Wunsch er hinter der Tendenz zum Eingebettet-Bleiben wirksam sieht (und die Selbstaktualisierung stets zu verhindern droht), wird im folgenden Zitat deutlich: "Während die zur Aktivität drängenden Affekte im Gefühl der Verbundenheit, Offenheit und der Du-Beziehung, im fortschreitenden Prozess der Begegnung zwischen Person und Welt, Person und Mitmensch kulminieren, stammen die Affekte des 'Eingebettet-Bleibens' von den Wünschen und Versuchen, wenigstens teilweise, in einem gleichsam intra-uterinen Zustand zu verharren und die Einzelexistenz im nachgeburtlichen Zustand abzulehnen und zu verwerfen (Schachtel 1963; zitiert nach D. Wyss 1977<sup>5</sup>, S. 225).

## 6. Kapitel: DER VERSUCH EINER VERGLEICHENDEN GEGENUEBERSTELLUNG

---

### I. Selbstverwirklichung als Gegenstand der Psychologie

---

Die unterschiedlich ausführliche Darstellung der in dieser Untersuchung ausgewählten Beiträge zur Frage der menschlichen Selbstverwirklichung ist hiermit abgeschlossen. Auch wenn ich an mehreren Stellen auf mir wichtig scheinende Übereinstimmungen sowie Unterschiede in den einzelnen Auffassungen hinzuweisen versucht habe, musste zugunsten einer getrennten Aufarbeitung der einzelnen Beiträge eine vergleichende und systematische Gegenüberstellung derselben bisher unterbleiben. Diese getrennt geführte Besprechung der verschiedenen Konzeptionen ist denn auch im Sinne der hier primär bezweckten Bestandsaufnahme der wichtigsten psychologischen Beiträge zur Selbstverwirklichungsthematik als die Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit zu verstehen. Jetzt aber, wo diese Aufgabe, soweit es der Umfang der Arbeit zuließe, erfüllt ist und sowohl die Übereinstimmungen wie die Differenzen zur näheren Betrachtung gleichsam bereitgestellt sind, drängt es sich auf, die dargestellten Selbstverwirklichungs-Auslegungen einer systematischen Vergleichsbetrachtung zu unterziehen. Doch das Unterfangen, die Auslegungen systematisch miteinander zu vergleichen, verlangt die Bestimmung und Anwendung von Vergleichskriterien, hinsichtlich derer die verschiedenen Konzeptionen sich als vergleichbar erweisen. Gibt es aber überhaupt solche Vergleichskriterien, die für eine vergleichende Beurteilung so unterschiedlicher psychologischer Selbstverwirklichungsbestimmungen, wie sie die hier behandelten Konzeptionen darstellen, gültig sein können?

Scheint es auch auf den ersten Blick keine Bezugspunkte zu geben, die allen in dieser Arbeit dargestellten psychologischen Selbstverwirklichungs-Deutungen gemeinsam wären, so lassen sich beim genaueren Hinsehen jedoch drei grundsätzliche Fragestellungen ausmachen, die allen Konzeptionen, wenn auch in meist nicht ausdrücklicher Weise, zugrunde liegen. Diese im Folgenden als Grundfragen bezeichneten fundamentalen Fragestellungen erfüllen insofern die Funktion der gesuchten Vergleichskriterien, als - wie zu zeigen sein wird - die verschiedenen Konzeptionen, wo diese unter der Optik dieser drei Grundfragen betrachtet werden, sich als unterschiedliche Beantwortungsversuche oder Stellungnahmen hinsichtlich dieser Fragen zu erkennen geben.

Was sind das aber für Fragen? Es sind keine Fragen, die zufälligerweise oder allein den hier behandelten Konzeptionen gemeinsam wären, sondern Fragen, die das psychologische Problem der Selbstverwirklichung als solches betreffen und in denen sich das dem psychologischen Zugriff ausgesetzte Selbstverwirklichungsthema immer schon und notwendigerweise artikuliert.

Eine jede psychologische Theorie der Selbstverwirklichung geht entweder ausdrücklich oder stillschweigend davon aus, dass es sich bei der Selbstverwirklichung um eine psychologisch relevante und auch fassbare Wirklichkeit menschlichen Daseins handelt. Die sich dabei stellende Frage, welche anthropologischen Implikationen und Entscheidungen mit einem solchen Bekenntnis zur psychologischen Bedeutsamkeit von Selbstverwirklichung untrennbar verknüpft sind, wurde im 1. Kapitel behandelt und zu beantworten versucht. Es unterblieb aber an jener Stelle die Frage, ob nicht dieses prinzipielle Ein-

beziehen der Selbstverwirklichungsfrage in den psychologischen Fragehorizont auch schon bestimmte grundsätzliche und für jede psychologische Selbstverwirklichungstheorie verbindliche Fragestellungen aufwirft, in denen sich die psychologische Dimension der Selbstverwirklichungsfrage gleichsam manifestiert. Weil es jedoch die Absicht dieser Arbeit sein sollte, möglichst unvoreingenommen und ohne Anwendung irgendwelcher Beurteilungsschemen oder Ordnungsprinzipien die einzelnen Konzeptionen im Sinne ihrer Autoren zu re-ferieren, verzichtete ich auf eine vorgängige Behandlung dieser Frage. Nun aber gilt es, diese für eine systematische Vergleichsbetrachtung unerlässliche Klärung nachzuholen und aufzuzeigen, dass, wie oben behauptet, dem psychologischen Gegenstand der Selbstverwirklichung als solchem eine dreigliedrige Fragestruktur eignet.

Selbstverwirklichung bedeutet ihrem kommunikativ verbindlichsten und alltagssprachlich nachweisbaren Wortsinne nach die Verwirklichung eigenster, individueller Werdensmöglichkeiten. Wird nun diesem, psychologisch-anthropologisch gesehen, nur sehr vage gedachten 'Sachverhalt' oder Geschehen eine reale Funktion innerhalb des seelischen Geschehens zugesprochen, wird Selbstverwirklichung also als ein Faktor oder Komplex gesehen, der menschliches Handeln oder Erleben auch wirklich zu beeinflussen oder mitzubestimmen vermag, dann zeigt sich eine gleichsam dreifache Unbestimmtheit des Selbstverwirklichungsbegriffs, die im Sinne oder Zuge einer versuchten psychologischen Bestimmung immer aufzulösen versucht werden muss. Diese dreifache Unbestimmtheit betrifft die Aspekte der Motivation, des Stellenwertes im Ganzen des menschlichen Lebens und des Resultates im Sinne der vollzogenen Selbstverwirklichung. D.h., jeder Versuch, Selbstverwirklichung als einen realen, im konkreten Erleben und Verhalten sich dokumentierenden psychischen Faktor nachzuweisen und zu bestimmen, bedingt die Beantwortung der Fragen: In welcher Weise wird der Mensch in seinem Streben und Handeln auch tatsächlich zur eigenen Selbstverwirklichung veranlasst; welche Funktion oder Bedeutung kommt dem Faktor der Selbstverwirklichung im menschlichen Lebensganzen zu; und durch was zeichnet sich die getätigte, d.h. faktisch vollzogene Selbstverwirklichung aus? Entsprechend dem allgemein-verbindlichen Anspruch der Psychologie, die dem Verhalten und Erleben zugrundeliegenden Faktoren, Strebungen und Prozesse aufzuweisen, ergeht an jeden Psychologen, der in der Selbstverwirklichung einen solchen Faktor, Prozess oder eine solche Strebung zu erkennen vermeint, die Forderung, sich mit diesen drei Fragen auseinanderzusetzen.

Wenn ich nun nachfolgend die hier behandelten Selbstverwirklichungskonzeptionen (v. Gebssattel, Rank und Schachtel, die in dieser Arbeit nur kurz erwähnt werden konnten, werden nicht berücksichtigt) hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Auseinandersetzung mit diesen drei Grundfragen einer vergleichenden Betrachtung unterziehen will, so beanspruche ich zwar, dass es sich bei diesen Fragen nicht um willkürliche, allein dem hier vorzunehmenden Vergleich dienende Konstruktionen, sondern um Fragen handelt, die das psychologische Problem der Selbstverwirklichung als solches betreffen; doch ist damit keinerlei Vorentscheidung bezüglich der 'Richtigkeit', Angemessenheit oder praktischen Verwertbarkeit einer bestimmten Antwort oder Stellungnahme verbunden. Für die Beurteilung dieser Fragen bedarf es anderer Kriterien, deren Wahl weitgehend davon abhängt, welche Forderung man an eine psychologische Theorie stellt. Auf Fragen hinsichtlich der Ueberprüfbarkeit, empirischen Fundiertheit, Umfassendheit, praktisch-psychologischen Anwendbarkeit u.ä. der dargestellten Konzeptionen werde ich jedoch nicht eingehen. Diese fallen nicht in die hier abschliessend gestellte Aufgabe einer reinen Ver-

gleichsbetrachtung, die - was auch für die bisherigen Darlegungen galt - ein Sichtbar- oder Verstehbarmachen bezweckt und das Urteil dem Leser überlassen will.

## II. Die Frage nach der Motivation

Was auch immer man unter Selbstverwirklichung versteht und welche allgemeine Bedeutung man auch diesem Faktor im menschlichen Lebensgesamt zuspricht, ist es für eine psychologische Bestimmung der Selbstverwirklichung unumgänglich zu klären, was denn den Menschen veranlasst oder veranlassen kann, sich selbst zu verwirklichen. Es geht hier, etwas salopp und unpsychologisch formuliert, um die Frage: Wie überhaupt kommt der Mensch dazu, sich selbst zu verwirklichen? Psychologisch gesprochen, ist es die Frage nach einem allfälligen Streben nach Selbstverwirklichung, nach einer dem Menschen immanenten Selbstverwirklichungstendenz. Die Bestimmung dieses motivationspsychologischen Aspektes fällt nun, wie die bisherigen Darlegungen schon deutlich machen konnten, sehr unterschiedlich aus. Im Folgenden versuche ich zu zeigen, dass drei Antworttypen hinsichtlich dieser ersten Grundfrage unterschieden werden können, denen sich die einzelnen Antwortentwürfe zuordnen lassen.

1) Der erste Antworttyp umfasst all jene Theorien, in denen die Selbstverwirklichungstendenz als die basalste, nicht weiter ableitbare und vor aller Bewusstwerdung wirksame Grundstrebung organischen oder menschlichen Lebens gedeutet ist. Die von ihrem systematischen Aufbau und von der differenzierten Argumentationsweise her beeindruckende Konzeption Pfänders kann für diese Antwortgruppe als geradezu prototypisch angesehen werden. Der Urtrieb nach Selbstauszeugung, der allen Grundstrebungen des Menschen zugrunde liegt und der mittelbar in den verschiedensten Bedürfnissen, Wünschen und Handlungen zum Ausdruck kommen kann, durchwaltet das gesamte menschliche Seelenleben. Auch wenn die so überaus offenkundige Tatsache häufiger und gravierender Diskrepanzen zwischen dem Ideal der vollausgezeugten Seele und der faktischen Auszeugung beim einzelnen Menschen Pfänder von "mannigfachen Verdunkelungen des Urtriebes" zu sprechen zwingt, bleibt für ihn der Selbstauszeugungstrieb doch ein konstanter und nicht aufhebbarer, weil in der Wesensstruktur des Menschen begründeter.

Dem gleichen Antworttyp sind auch die Konzeptionen von Horney und Rogers zuzurechnen. Für Horney wie auch für Rogers ist die Grundtendenz zur Selbstverwirklichung unmittelbarster Ausdruck organischer Existenz; für beide Autoren ist ein bestimmtes Mass an geglückter Selbstverwirklichung die unerlässliche und entscheidende Voraussetzung für eine gesunde seelische Entwicklung. Mit Pfänder stimmen sie darin überein, dass sich das Selbstverwirklichungsstreben unter keinen Umständen neutralisieren oder aufheben, sondern lediglich in lebenshemmende, zerstörerische Bahnen umlenken lässt. Entsprechend gewinnt für diese beiden therapeutisch ausgerichteten Autoren die angemessene Berücksichtigung der Selbstverwirklichungstendenz im erzieherischen und therapeutischen Bereich höchste Priorität.

Im weiteren findet sich dieser erste Antworttyp auch in den motivationspsychologischen Selbstverwirklichungsinterpretationen von Allport, Bühler und Thomae vertreten. Alle drei Persönlichkeitspsychologen sehen im Eigenstreben,

in der Selbsterfüllungsintention bzw. im Propulsiven eine zentrale, nicht weiter reduzier- oder ableitbare Grundfunktion des organisch-seelischen Menschseins. Anerkennen diese Autoren auch andere Grundfunktionen als gleich ursprünglich und gleich wichtig und behandeln sie den motivationalen Aspekt der Selbstverwirklichung auch nicht mit der Ausführlichkeit eines Pfänder, so dass in dieser Hinsicht eine gewisse Unbestimmtheit feststellbar ist, so misst doch ein jeder der Selbstverwirklichung den Stellenwert einer höchst bedeutsamen menschlichen Grundstrebung zu.

2) Ein anderer Typus motivationspsychologischer Selbstverwirklichungsdeutung ist bei Jung und Maslow vorzufinden. Weder für Maslow noch für Jung ist die Selbstverwirklichungstendenz eine Art Urstrebung, die das gesamte seelische Leben lenkt und prägt. Selbstverwirklichung ist nach diesen beiden Autoren nicht im Sinne einer Ur-Tendenz als die erste und entscheidende Voraussetzung eines gemeinhin gesunden und würdigen Daseins zu verstehen, sondern als ein gleichsam fakultativer Existenzmodus, als eine Art Steigerung oder Vollendung zu denken. Vor allem bei Maslow, bei dem die motivationspsychologischen Betrachtungen im Vordergrund stehen, ist die qualitative Verschiedenheit der vitalen, lebensnotwendigen Bedürfnisse auf der einen und dem meta- oder wachstumsmotivierten Selbstverwirklichungsbedürfnis auf der anderen Seite sehr deutlich herausgestellt.

Selbstverwirklichung hat für Maslow innerhalb des Kräftespiels von Motiven und Bedürfnissen zwar den Stellenwert eines Grundbedürfnisses und ist auch entsprechend seinem im Sinne der Vollmenschlichkeit höchst ideal gefassten Begriff der Gesundheit Voraussetzung für ein vollkommen gesundes Existierenkönnen, doch vermag diese Selbstverwirklichungstendenz erst dann zum real wirksamen Motiv zu werden, wenn alle physiologisch und existentiell dringlicheren Grundbedürfnisse befriedigt sind und der Mensch somit einem unemphatischen Wortsinne entsprechend bereits in einem hohen Masse gesund und funktionsfähig ist. Im Falle von Jung liegen die Verhältnisse insofern anders, als der Anlass zur Individuation (im Sinne des Individuationsprozesses) in einer mehr oder weniger spezifischen Konstellation seelischer Kräfte und nicht im Wirksamwerden einer bestimmten Motivationseinheit besteht. Zwar spricht auch Jung hinsichtlich seines weiter gefassten, allgemeineren Individuationsbegriffs von einer Grundstrebung nach Individuierung; was aber den hier behandelten Individuationsprozess anbetrifft, so ist dessen Ingangkommen einerseits an die Erfüllung gewisser Bedingungen (z.B.: Eintritt in die 2. Lebenshälfte, seelische Krise resp. entsprechende psychische Bereitschaft, analytische oder vergleichbare Situation) gebunden, andererseits bedarf es auch aufgrund der Einsicht in den Sinn und Nutzen einer solchen seelischen Wandlung des freien und bewussten Entschlusses. Selbstaktualisierung im Sinne von Maslow bzw. Individuation im Sinne von Jung ist kein vital oder existentiell vorrangiges Gebot, das durch eine konstante und permanent wirksame Grundstrebung repräsentiert ist, sondern eine an mannigfache Bedingungen geknüpfte Möglichkeit, das eigene Dasein zu erfüllen und zu vollenden (vgl. auch nächster Abschnitt).

3) Einen dritten Antworttyp betreffend der Frage nach der Veranlassung, sich selbst zu verwirklichen, stellt die Konzeption des humanistischen Gewissens von Erich Fromm dar. Mit dem humanistischen Gewissen, das den Menschen immer wieder, wo er von sich selbst, d.h. von der sich-selbstverwirklichenden Daseinsorientierung abzuirren droht, auf seine eigensten Möglichkeiten und inneren Kräfte zurückruft, ist eine psychische Instanz oder Funktion gemeint, die nicht auf eine entsprechende, in der vital-organischen Tiefenschicht des

Menschen zu lokalisierende Triebblage zurückzuführen ist. Das humanistische Gewissen ist eine Erkenntnisfunktion und gründet in der spezifisch menschlichen Möglichkeit zur Selbstreflexion. Weil das 'Hören aufs Gewissen' ein Akt des Sich-selbst-Gegenübertretens ist, artikuliert sich das Gebot der Selbstverwirklichung als ein ethisch-moralisches. Zwar glaubt auch Fromm an eine allen Organismen innewohnende Tendenz zur Selbstverwirklichung, doch offenbart sich für ihn diese Tendenz im Falle des das organische Sein transzendierenden Menschen gerade und ausschliesslich in Form einer moralischen Forderung. Damit legt er eine motivationspsychologische Selbstverwirklichungsdeutung vor, die sich von den ersten beiden Erklärungstypen klar abhebt. Insofern, als auch für Jung die Individuation Einsicht sowie bewusste Entscheidung voraussetzt und der Individuationsprozess selbst nicht von entsprechenden Trieben gespeist ist, sondern eine bewusste Aufarbeitung unbewusster Persönlichkeitsanteile darstellt, ist auch seine Individuationslehre diesem dritten Antworttyp zuzuordnen.

Die hier vorgenommene typusbezogene Aufteilung der verschiedenen Bestimmungen des Motivationsaspektes des Selbstverwirklichungsproblems bedeutet natürlich eine starke Vereinfachung und kann den einzelnen Konzeptionen nur bedingt gerecht werden. Doch verdeutlicht diese Aufteilung recht gut, wie unterschiedlich und teilweise entgegengesetzt diese Bestimmungen ausgefallen sind. Dass aber das Unterfangen, die mannigfachen Bedürfnisse und Handlungsziele des Menschen hinsichtlich Struktur und Dynamik aufzuschlüsseln, grundsätzlich ein sehr schwieriges und spekulatives ist, zeigt uns die reiche Palette unterschiedlichster Trieblehren und Motivationsmodelle. So gesehen, besteht kein Anlass, die unterschiedlich ausfallenden motivationspsychologischen Selbstverwirklichungsinterpretationen als Beleg für den wissenschaftlich unhaltbaren Spekulationscharakter der psychologischen Thematisierung des Selbstverwirklichungsproblems zu werten.

### III. Die Frage nach dem Stellenwert im menschlichen Lebensganzen

Dass der Stellenwert, der der Selbstverwirklichung im Lebensganzen des Menschen zugemessen wird, von der Beantwortung der soeben behandelten ersten Grundfrage abhängig ist und umgekehrt, ist offenkundig. Es wird sich aber zeigen, dass diese Abhängigkeit nicht absolut und es durchaus angezeigt ist, die hier zur Diskussion stehenden Selbstverwirklichungskonzeptionen bezüglich ihrer Aussage zu dieser zweiten Grundfrage etwas näher zu betrachten.

Vermeint man in der Selbstverwirklichung einen psychologisch relevanten Faktor erkennen zu können, dann gilt es danach zu fragen, welche Funktion diesem innerhalb des seelischen Gefüges zukommt, inwieweit und in welcher Weise dieser am Verhalten und Erleben des Menschen Anteil hat, er für das Ganze eines individuellen Daseins bedeutsam ist. Es lassen sich hinsichtlich dieser Grundfrage zwei grundsätzliche Ansichten feststellen. So gibt es eine Gruppe von Selbstverwirklichungskonzeptionen, in denen Selbstverwirklichung als die entscheidende Grundvoraussetzung für eine dem Wesen des Menschen adäquate und gesunde Persönlichkeitsentwicklung und Daseinsgestaltung gedeutet ist. Dem steht die Ansicht gegenüber, bei der Selbstverwirklichung handle es sich um ein Ideal menschlicher Lebensgestaltung, um eine nur allmählich erreichbare höchste seelische Entwicklungsstufe. Zu welcher von die-

sen beiden Einschätzungen des Stellenwertes der Selbstverwirklichung sich ein Autor nun aber bekennt, ist in hohem Masse auch von seiner konkret-inhaltlichen Bestimmung getätigter Selbstverwirklichung abhängig (siehe nächster Abschnitt). So kann, um das diesbezüglich prägnanteste Beispiel zu nennen, das von Jung beschriebene innerseelische Wandlungsgeschehen selbstverständlich nicht als Grundbedingung menschlicher Entwicklung und Entfaltung gedacht werden. Umgekehrt gesehen, impliziert die These, dass Selbstverwirklichung Voraussetzung gesunder psychischer Entwicklung sei, eine relativ weitgefasste inhaltliche Bestimmung.

Es verbindet Pfänder, Fromm, Horney und Rogers, dass sie das Wachstum und die Entfaltung eigenster Fähigkeiten und Kräfte als die entscheidenste Vorbedingung für das "optimale Funktionieren des System 'Mensch'" (vgl. S. 76) beurteilen. Wenn Pfänder und Fromm auf der einen Seite vor allem einsichtig zu machen und zu belegen suchen, dass in der Selbstverwirklichung "der letzte verständliche Sinn des ganzen menschlichen Seelenlebens" (Pfänder 1933, S. 240) beschlossen liege, weil "Existenz und Entfaltung spezifischer Kräfte eines Organismus ein und dasselbe sind" (Fromm 1954, S. 34), haben Horney und Rogers auf der anderen Seite die engen Zusammenhänge zwischen Selbstverwirklichung und seelischer Gesundheit resp. Krankheit aufzuzeigen versucht.

Pfänder und Fromm, denen eine starke anthropologische Ausrichtung gemeinsam ist, sehen die Notwendigkeit bzw. ethische Vorrangigkeit der Selbstverwirklichung in der Natur des Menschen selbst begründet. Unterscheiden sich diese beiden Autoren auch darin, dass Pfänder diese Vorrangigkeit und Priorität eigener Selbstverwirklichung auf die Existenz und Wirksamkeit eines entsprechenden Urtriebes zurückführt, wogegen es Fromm dem moralischen Empfinden und Erkennen zumisst, die Pflicht zur Selbstverwirklichung zu erfahren, so ist es doch eben diese höchste Priorität der Selbstverwirklichung, worin Pfänder und Fromm übereinstimmen und die sie aus der Seinsstruktur menschlichen Daseins ableiten zu können glauben.

Auch Horney und Rogers, wie übrigens auch Maslow und Bühler (siehe unten), weisen darauf hin, dass es das Wesen menschlichen resp. organischen Lebens ausmache (Horney und Rogers beziehen sich ausdrücklich aufs organische Sein), die Werdensmöglichkeiten im Sinne des natürlichen Wachstums zur Entfaltung zu bringen. Allerdings bleiben die diesbezüglichen Ausführungen bei Horney, Rogers und Maslow fragmentarisch. Vor allem Horney und Rogers lassen eine ausdrückliche Thematisierung der menschlichen Seinsweise vermissen. Sie berufen sich demgegenüber auf allgemeingültige Gesetzmässigkeiten organischen Lebens, deren Gültigkeit für das Menschsein sie aber nicht näher prüfen. Hingegen erfährt bei diesen beiden Psychotherapeuten die Funktion der Selbstverwirklichung innerhalb des seelischen Gefüges und Geschehens insofern eine sehr konkrete Bestimmung, als beide ein gewisses Mass an Selbstverwirklichung als unerlässliche Grundlage für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung nachzuweisen versucht haben. Ob und inwieweit ihnen das gelungen ist, darüber soll und kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Stimmen auch Pfänder und Fromm mit dieser Beurteilung grundsätzlich überein, so sind es in diesem Falle Horney und Rogers, denen ein Vorsprung in der Begründung zukommt (im Gegensatz zur anthropologischen Fundierung der Notwendigkeit zur Selbstverwirklichung, um die sich Pfänder und Fromm stärker bemüht haben). Denn diesen beiden Autoren kommt das Verdienst zu, versucht zu haben, anhand einer Analyse psychischer Störungen den entsprechenden Nachweis zu führen.

In den Konzeptionen von Jung, Maslow, Allport und Thomae ist dem Moment der

Selbstverwirklichung eine eingeschränktere Bedeutung zugewiesen.

Für Allport und Thomae, bei denen das Streben nach Selbstverwirklichung nicht die menschliche Grundstrebung schlechthin ist, sondern in einem Wechselspiel mit anderen Strebungen und Grundfunktionen steht, hat Selbstverwirklichung nicht mehr die soeben besprochene umfassende und kardinale Bedeutung für den menschlichen Werdepzess. Doch verstehen auch diese beiden Persönlichkeitstheoretiker die Tendenz zur Selbstverwirklichung als eine Grundstrebung, deren Erfüllung hinsichtlich der Entwicklung und Integration der Persönlichkeit eine massgebliche Rolle spielt. Auch im Falle von Allport und Thomae hat Selbstverwirklichung noch die Bedeutung des Basalen, Tragenden und Ermöglichenden.

Demgegenüber verstehen Jung und Maslow Selbstverwirklichung nicht mehr als Grundlage oder Voraussetzung menschlichen Werdens und psychischer Funktionsfähigkeit, sondern als Ausdruck oder Resultat einer hohen resp. späten Stufe der Persönlichkeitsentwicklung. Selbstverwirklichung ist im Sinne der psychischen Ganzheit erst dann erreicht (Jung) bzw. im Sinne der Befriedigung der Grundbedürfnisse erst dann möglich (Maslow), wenn der Mensch eine, statistisch gesehen, aussergewöhnliche und, zeitlich gesehen, spätere seelische Entwicklungsstufe erreicht hat. Erst der ältere, reifere Mensch ist nach diesen beiden Autoren vom seelischen Gefüge her in der Lage, sich selbst zu verwirklichen. Bemerkenswert ist - darauf wird weiter unten noch näher eingegangen sein -, dass sowohl für Jung wie auch für Maslow sich die seelischen Kräfte des sich-selbstverwirklichten bzw. sich-selbstverwirklichenden Menschen hinsichtlich Struktur und Dynamik von denen anderer Menschen deutlich unterscheiden. Die der Selbstverwirklichung entsprechende seelisch-geistige Verfassung ist eine gewandelte, die Art des Erlebens und Erkennens eine veränderte (siehe auch nächster Abschnitt).

Eine Art Zwischenstellung zwischen der Beurteilung der Selbstverwirklichung als unabdingbarer Voraussetzung seelischer Entwicklung und Funktionsfähigkeit auf der einen und als höchster Entwicklungsstufe und nur schwer erreichbaren Daseinsziels auf der anderen Seite nimmt Böhlers Interpretation menschlicher Selbstverwirklichung resp. -erfüllung ein. In grundsätzlicher Uebereinstimmung mit der erstgenannten Beurteilung sieht Bühler im menschlichen Bestreben, die "besten Potentialitäten" verwirklichen zu können, die basalste Intention menschlichen Daseins. Sie versteht diese grundlegende Selbstverwirklichungsintention als konstanten psychischen Faktor, der den seelischen Entwicklungsprozessen die übergreifende, letztgültige Ausrichtung gibt und nicht von einem bestimmten Entwicklungsstand abhängig ist. Nach ihrem Verständnis heisst dies aber nicht, dass ein bestimmtes Mass an geglückter Selbstverwirklichung die notwendige Bedingung psychischer Entwicklung oder Funktionsfähigkeit wäre. Das tatsächliche Erreichen des Zieles der Selbstverwirklichung, des Ideals der Selbsterfüllung bestimmt Bühler (wie auch Jung und Maslow) als Endergebnis menschlichen Strebens. Es ist das generelle Streben nach Selbstverwirklichung, das für die Lebenslauf-forscherin Grundlage fürs Verstehen menschlicher Daseinsgestaltung ist, das Erreichen oder die Erfüllung des Erstrebten ist jedoch Ergebnis und nicht Bedingung menschlichen Existierens.

#### IV. Die Frage nach dem Verwirklicht s e i n

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun der dritten psychologisch relevanten Bedeutungsdimension des Selbstverwirklichungsbegriffs zu, nämlich der Selbstverwirklichung im Sinne des Resultats, des Endzustandes als Verwirklichtsein, was man auch als Selbstsein bezeichnen könnte. (In diesem Abschnitt werden nur Pfänder, Jung, Maslow, Fromm, Horney und Rogers berücksichtigt, da allein diese Autoren in Form einer umfassenderen psychologischen Konzeption der Selbstverwirklichung auch dieser dritten Grundfrage gegenüber Stellung bezogen haben.) Wie einleitend unter Bezugnahme auf die alltagssprachliche Begriffsverwendung festzuhalten versucht wurde, verstehen wir im Sinne der allgemeinsten Wortbedeutung von Selbstverwirklichung unter dem Verwirklichtsein des eigenen Selbst immer schon die Aktualisierung eigener Werdensmöglichkeiten, das konkret handelnde Vollziehen der inneren Kräfte und Mächte zur Wirklichkeit des gelebten Daseins (vgl. S. 6).

Mit Ausnahme von Jung nehmen alle hier behandelten Autoren in ihrem Bestreben, das Verwirklichtsein anthropologisch-psychologisch zu konkretisieren und zu klären, von diesem allgemeinen, vor-psychologischen Verständnis Ausgang. Wie ich im 1. Kapitel schon herauszustellen bemüht war, ist es bereits in diesem Vorverständnis von Selbstverwirklichung impliziert, dass Selbstverwirklichung im Sinne des Resultats, des konkreten Vollzugs kein punktuelles Ereignis, keinen einmaligen, zeitlich lokalisierbaren Akt meint. Das Ziel oder Ideal des Selbstseins meint eine Art und Weise zu sein, etwas Zuständig-Dauerhaftes. Das schliesst aber nicht aus - und das gilt es sich deutlich zu machen -, dass der wie auch immer psychologisch bestimmte seelisch-geistige Zustand des Selbstseins sich nicht gerade im konkreten Handeln als ein solcher zu erweisen hätte. Die Identifizierung der sich-selbstverwirklichenden Seinsweise mit einer bestimmten seelisch-charakterlichen Grundhaltung oder psychischen Struktur im Sinne einer versuchten psychologischen Bestimmung des fraglichen Selbstseins bedeutet denn auch, streng genommen, 'nur' eine Bestimmung der Befähigung, sich im alltäglichen, tätigen und erleidenden Umgang mit Welt von den Möglichkeiten und Intentionen des eigenen, wahren Selbst leiten und in Anspruch nehmen zu lassen. Denn wie der sich-selbstverwirklichende Mensch auch beschaffen oder der Selbstverwirklichung gewährende Lebensstil gekennzeichnet sein mag, ist die Bestimmung sowohl der Persönlichkeit wie auch der Weltbezüge des sich-selbstverwirklichenden Menschen immer nur die Beschreibung der Grundvoraussetzung, um in der konkret-alltäglichen Lebenswelt wirklich auch nach Massgabe der eigenen Werdensmöglichkeiten und inneren Kräfte handeln zu können.

Wenn also die psychologische Thematisierung des Selbstverwirklichungsproblems die Frage nach der sich-selbstverwirklichenden Lebensform resp. nach der dieser zugrundeliegenden seelischen Grundverfassung aufwirft, so darf nicht übersehen werden, dass die diesbezüglich eruierten psychischen Konstellationen und sozialen Bezüge ausschliesslich so etwas wie die psychisch-soziale Grundverfassung jenes Menschen beschreiben, dem es auch tatsächlich gelingt, in sich-selbstverwirklichender Weise zu handeln und sein Leben zu gestalten. Denn die Wirklichkeit menschlichen Daseins - und das ist eine nicht zu relativierende ontologische Bestimmung des Menschen - ereignet sich in der erleidenden und tätigen Auseinandersetzung mit Welt, und allein in dieser Kommunikation (im weitesten Wortsinne gemeint) mit seiner Um- und Mitwelt entscheidet es sich auch, ob der Mensch aus sich selbst und in Übereinstimmung mit seinem Selbst sein Leben zu führen vermag oder ob er

'selbst-fremden' Kräften unterliegt.

Diese grundsätzliche anthropologische Feststellung, dass eine jede psychologische Bestimmung des Selbstseins nur eine Beschreibung der Persönlichkeit und der Weltbezüge jenes idealen Menschen sein kann, der in Übereinstimmung mit seinem wahren, inneren Selbst zu handeln und zu entscheiden vermag und so in seinen Handlungen und Entscheidungen sich selbst verwirklicht, tangiert eine solche Bestimmung so lange nicht, als diese sich nicht in einem offenen Widerspruch zu diesem anthropologischen Sachverhalt befindet. Es kann denn auch festgestellt werden, dass nur einer der hier vorgestellten Autoren die in diesem Sinne vorgegebene Aussagegrenze einer psychologischen Selbstverwirklichungsbestimmung überschritten hat. Alle anderen Autoren machen in entweder ausdrücklicher oder stillschweigender Berücksichtigung dieser Aussagegrenze allein Aussagen zur Persönlichkeit, Lebenshaltung oder -stil des sich-selbstverwirklichenden Menschen. Es ist die Individuationslehre von Jung, die die hier gemeinte Ausnahme macht.

In der Tat finden wir bei Jung eine Behandlung oder Deutung von Selbstverwirklichung vor, nach der Selbstverwirklichung ganz auf das Verhältnis des Menschen zu seiner psychologisch erfassbaren seelischen Natur begrenzt ist. Jung erklärt die Integration unbewusster Inhalte ins Bewusstsein im Sinne der psychischen Ganzwerdung als das eigentliche Ziel und Ergebnis menschlicher Selbstverwirklichung, ohne in irgendeiner Form diese psychologische Seite des Selbstseins als eine solche zu deklarieren. Selbstverwirklichung im Sinne des Verwirklichtsein ist nach dem Individuationsverständnis von Jung nichts mehr und nichts anderes als eine bestimmte innerpsychische Organisationsstruktur.

Diese reduzierende Behandlung der Selbstverwirklichungskategorie, die Selbstverwirklichung als eine ausschliessliche Angelegenheit des binnenseelischen Geschehens darstellt, was einer Verabsolutierung der psychologischen Dimension des Selbstverwirklichungsproblems gleichkommt, wurde denn auch von verschiedener Seite kritisiert. Allen voran wendeten sich von Gebattel (vgl. S. 102) und Trüb (vgl. auch Kaune 1967) mit der Begründung gegen eine solche Reduzierung aufs Intra-Subjektive, dass der Mensch allein in der Begegnung mit Welt sich selbst verwirklichen kann, d.h., sich Selbstverwirklichung nur da ereignen kann, wo der Mensch, gleichsam über seinen seelischen Binnenraum hinausgehend, in eine seinen inneren Möglichkeiten entsprechende teilnehmende Beziehung zu seiner Um- und vor allem Mitwelt einzutreten vermag.

Dieser Kritik gilt es darum prinzipiell zuzustimmen, weil sie genau bei dem anthropologischen Sachverhalt einsetzt, den ich oben herauszustellen versucht habe. Es gilt aber auch, sich klar vor Augen zu halten, gegen welchen Aspekt der Jungschen Individuationslehre sich diese Kritik allein zu richten vermag. Sie richtet sich lediglich gegen den Anspruch Jungs, dass es sich bei der von ihm eingehend beschriebenen seelischen Struktur des individuierten Menschen nicht nur um die seelische Voraussetzung handle, um in sich-selbstverwirklichender Weise sein Leben führen zu können, sondern, dass diese Seelenstruktur selbst als die getätigte oder vollzogene Selbstverwirklichung anzusprechen sei. Es ist die für seine Psychologie so kennzeichnende wie fragwürdige ontologische Verabsolutierung der psychischen Dimension menschlichen Daseins, die auch sein Selbstverwirklichungsverständnis auszeichnet. Es soll an dieser Stelle denn auch diese Verabsolutierung des psychologischen Befundes des sich-selbstverwirklichenden Menschen zurückgewiesen, nicht aber die psychologische Gültigkeit dieses Befundes in Frage ge-

stellt werden. Wenn Selbstverwirklichung auch gleichsam im Sinne ihrer höchsten und eigentlichen Realisierungsstufe im sichtbaren, gelebten Dasein zum Austrag kommen muss, so schliesst das keineswegs aus, dass in tiefenpsychologischer Hinsicht Selbstverwirklichung sich als ein interner, subjektiver Integrationsvorgang darstellen kann.

Wie ist nun aber Persönlichkeit und Lebensart des sich-selbstverwirklichenden Menschen in den anderen Selbstverwirklichungskonzeptionen bestimmt?

Der bei Jung so zentrale Aspekt der Vollständigkeit und Ganzheit ist auch für das von Pfänder entworfene Idealbild der vollausgezeugten menschlichen Seele von grosser Bedeutung. Meint hingegen Jung mit bewusster Ganzheit und seelischer Totalität in erster Linie die Integration (in Form der Bewusstmachung und Realisierung) unbewusster Persönlichkeitsanteile, so bezieht sich bei Pfänder der Anspruch der Vollständigkeit auf die volle Ausbildung und Funktionsfähigkeit der Bezirke bzw. Organe der menschlichen Seele. Im Gegensatz zu Jung, für den Ganzheit wesentlich Vereinigung der polaren und divergierenden psychischen Kräfte heisst, geht die Vollständigkeitsforderung Pfänders daraufhin, die Grundfunktionen der menschlichen Seele in der dieser angemessenen Weise zu entwickeln und auszudifferenzieren. Bezüglich der grundsätzlichen Ansicht aber, dass dem individuierten bzw. vollausgezeugten Menschen eine seelische Grundverfassung eigen ist, in der alle kardinalen seelischen Funktionen miteinbezogen bzw. voll ausgebildet sind, stimmen Jung und Pfänder überein.

Für Pfänder gilt der Aspekt der Vollständigkeit jedoch nur als der eine von zwei kennzeichnenden Bestimmungen des Ideals der vollausgezeugten Seele. Der zweite Wesenszug der ausgezeugten menschlichen Seele ist ihr ethisch-personaler Charakter, d.h. die Ausbildung eines freitätigen, auf ethisches Handeln hin ausgerichteten Ichs, das allen seelischen Einzelfunktionen übergeordnet ist und dem eine prinzipielle Führungsmacht innerhalb des psychischen Geschehens zukommt. Bekennt sich Pfänder auch zu einem organologischen, organismischen Grundverständnis menschlichen Werdens, das ihn mit Maslow, Horney und Rogers verbindet, so ist für ihn der Mensch durch eine das ganze organisch-seelische Determinationsgeschehen transzendierende Befähigung ausgezeichnet, freitätig, d.h. selbstbestimmend und gemäss sittlichen Forderungen handeln zu können. Dieses spezifisch menschliche Vermögen wird neben Pfänder in vergleichbarer Weise auch von Fromm (wie übrigens auch von Bühler und v. Gebssattel) hervorgehoben und als entscheidende Voraussetzung für eine sich-selbstverwirklichende Lebensführung oder -gestaltung gedeutet. Für Pfänder ist die personale Struktur des Menschen jedoch nicht allein als Bedingung der menschlichen und d.h. im Handeln zu vollziehenden Selbstverwirklichung wichtig. Er sieht im freitätigen, selbst- und verantwortungsbewussten Handeln-können auch eines der Hauptziele der fortschreitenden Auszeugung oder Verwirklichung der individuellen und gattungsmässigen Werdensmöglichkeiten des Menschen. Nach Pfänder ist der Mensch erst dann sich selbst, wenn er nicht oder nicht mehr Getriebener seiner organisch fundierten Grundtriebe und sein Verhalten nicht 'blosses Produkt' der determinierenden seelisch-organischen und sozialen Faktoren ist, sondern er auch wirklich nach Massgabe der von ihm als solche erkannten sittlichen Forderungen handelt.

Wenn für Pfänder die besondere Fähigkeit des Menschen, in erkennend-wertender Beurteilung der eigenen organisch-seelischen Strebungen und der äusseren Wirklichkeit sein Leben selbst planen und gestalten zu können, vom Selbstauszeugungstrieb intendiert ist und zur Grundbestimmung des sich-selbstverwirklichenden Menschen gehört, so sehen sowohl Rogers wie Horney

in diesem Person-Sein des Menschen die entscheidende Gefahr für die menschliche Selbstverwirklichung. Für diese beiden Autoren bringt gerade die Tatsache, dass der Mensch ein Wesen ist, das ein Verhältnis zu sich selbst hat und sich selbst zum Gegenstand seines Erkennens und Verhaltens zu machen vermag, auch die Gefahr mit sich, in Verkennung und Unterdrückung der innersten und eigensten Bedürfnisse sein Handeln durch Ziele und Gebote bestimmen zu lassen, die im Widerspruch zu den Intentionen des wahren Selbst stehen.

Die seelischen Leiden und Krisen so vieler Menschen sind nach Ansicht von Horney und Rogers auf gravierende Diskrepanzen zwischen dem wahren bzw. wirklichen organismischen Selbst und dem idealisierten bzw. bewussten Selbst zurückzuführen. Dass der Mensch als ein bewusstseinsbefähigtes, handelndes Wesen grundsätzlich dazu in der Lage ist, ein einseitiges, verzerrtes oder falsches Bild seines Selbst in sich aufzubauen und sich von diesem in der Daseinsgestaltung auch leiten zu lassen, ist eine Erkenntnis resp. Behauptung, die für die Frage nach den Bedingungen geglückter Selbstverwirklichung sehr wichtige Konsequenzen hat. Beide Autoren betonen, dass es dem Menschen nur unter der Voraussetzung in seinem Leben gelingen kann, sich selbst zu verwirklichen, dass er in den ersten Lebensjahren hinsichtlich seines aufkeimenden Selbst unbedingte Akzeptierung und liebende Zuwendung erfahren und er auf diese Weise sein wahres Selbst als etwas Positives erleben konnte. D.h., nur dann, wenn der Mensch eine durchgehende innere Offenheit und bejahende Akzeptierung den Regungen und Intentionen seines Selbst gegenüber zu entwickeln vermochte, ist er in der Lage, in sich-selbstverwirklichender Weise zu leben. Auf eine eingehendere Betrachtung der bei Horney und Rogers jedoch zum Teil unterschiedlich ausgefallenen theoretischen Verarbeitung und Darstellung dieses grundsätzlichen Verständnisses muss hier verzichtet werden, weil dies über den Rahmen dieser Ueberblicksbetrachtung hinausführen würde.

Wenn nun, was den Versuch anbetrifft, Selbstverwirklichung im Sinne des Resultats oder Selbstseins psychologisch zu bestimmen, sowohl Pfänder wie Jung mit der Beschreibung einer ausgezeichneten, dem Wesen seelischen und personalen (bei Pfänder) Seins gemässen Seelenverfassung gleichsam eine überindividuell gültige Zielbestimmung menschlicher Selbstverwirklichung vorgelegt haben, Horney und Rogers hingegen im Sinne einer Voraussetzungsbestimmung gewisse soziale und psychische Grundbedingungen der Selbstverwirklichung hervorheben, so sind die von Maslow und Fromm festgestellten charakterlichen Eigenheiten und besonderen Handlungs- und Erlebensweisen in erster Linie als deskriptive Beschreibung der Persönlichkeit und des Verhaltens des sich-selbstverwirklichenden Menschen gemeint.

Maslow wie auch Fromm legen eine zumindest umrisshafte psychologisch-charakterologische Bestimmung jenes (idealen) Menschen vor, der sich durch eine sich-selbstverwirklichende Lebensführung und Handlungsweise auszeichnet. Die dabei aufgewiesene charakterliche Grundhaltung sowie die Art des gemeinschaftlichen Verhaltens und Umgangs mit der äusseren, gegenständlichen Welt können aber auch im Sinne jener seelisch-geistigen Lebenseinstellung und Grundhaltung der Welt gegenüber verstanden werden, die sich-selbstverwirklichendes Handeln überhaupt erst möglich machen. Vor allem die von Fromm beschriebene produktive Charakterorientierung ist nicht allein als Deskription des sich-selbstverwirklichenden Individuums, sondern als die notwendige charakterliche Grundlage sich erfüllender Selbstverwirklichung zu verstehen. Auch bei Maslow ist die "Bedürfnislosigkeit" des sich-selbstverwirklichenden Menschen im Sinne einer solchen psychischen Befähigung gemeint.

Das Bemühen Fromms, die Dominanz von zwei divergierenden charakterlichen Grundorientierungen nachzuweisen und deren Erscheinungsformen differenziert zu beschreiben, prägt sein ganzes Werk. Die eine dieser Orientierungen, die produktive oder biophile Charakterorientierung, ist in ihrer Grundintention auf Selbstverwirklichung gerichtet. Das bedeutet nun, dass allein jener Mensch, bei dem die produktive Orientierung zur dominierenden charakterlichen Grundhaltung entwickelt ist, in seinem konkreten Handeln und alltäglichen Leben auch wirklich auf Selbstverwirklichung hin in Anspruch genommen ist. So gesehen, erweist sich die produktive Charakterorientierung als das charakterologisch-psychologisch aufweisbare Äquivalent sich real vollziehender Selbstverwirklichung. Insofern eine solch produktive Charakterstruktur dem Menschen aber auch erst die notwendige Einsicht, Kraft und Freiheit gibt, damit er entgegen anderer Strebungen und Neigungen sich auch wirklich von der Stimme des inneren (humanistischen) Gewissens leiten zu lassen vermag, kann diese Charakterstruktur auch im Sinne der Befähigung zur sich-selbstverwirklichenden Lebensführung verstanden werden.

Für Fromm ist also getätigte Selbstverwirklichung, die selbstgemässe und selbstzentrierte Existenzweise des Menschen mit einer bestimmten seelisch-geistigen Daseinshaltung und Wertorientierung eng verbunden. Weil er nun in mehreren seiner Bücher die dieser aufs Sein hin orientierten charakterlichen Grundhaltung entspringenden Handlungsziele und Formen des sozialen Verhaltens überaus eingehend herausgearbeitet und beschrieben hat (vgl. dazu vor allem auch 'Haben oder Sein' 1976), kann sein gesamtes Werk als der wohl umfassendste Versuch gelten, jene Grundform menschlichen Daseins zu bestimmen, die allein Selbstverwirklichung zu gewähren vermag.

Ist es für Fromm eine als charakterliche Orientierung in Erscheinung tretende seelisch-geistige Grundhaltung der Welt und dem Leben gegenüber, die den Menschen nach Massgabe seiner eigensten Werdensmöglichkeiten handeln lässt, so sieht Maslow den einzelnen Menschen erst dann zum sich-selbstverwirklichenden Tun befähigt, wenn dieser die grundlegenden körperlichen und seelischen Bedürfnisse befriedigt hat und er so aus einer Art Bedürfnislosigkeit heraus in ein qualitativ verändertes Verhältnis zu seiner Um- und Mitwelt eintritt. Grundsätzlich gesehen, vermag nach Maslow nur derjenige Mensch sich selbst zu verwirklichen, dem es an nichts Wesentlichem mehr mangelt und für den die Welt nicht mehr Mittel zum Zweck (d.h. Bedürfnisbefriedigung) sein muss. Persönlichkeit und Verhalten dieses, an der Empirie gemessen, aussergewöhnlichen Menschen heben sich denn auch deutlich vom 'gewöhnlichen', d.h. hauptsächlich defizit-motivierten Menschen ab.

Die von Maslow unter Berufung auf verschiedene Beobachtungen und auf die Resultate seiner Untersuchung entworfene Psychologie des sich-selbstverwirklichenden Individuums stellt innerhalb der hier behandelten psychologischen Literatur zur Selbstverwirklichungsthematik die konkreteste psychologische Bestimmung sich-selbstverwirklichenden Daseins dar. Die besondere Art der mitmenschlichen Beziehungen, des wahrnehmend-erkennenden Verhältnisses zur Umwelt, die den sich-selbstverwirklichenden Menschen auszeichnet, hat er sehr deutlich von der Lebensweise der noch von der Bedürfnisbefriedigung in Anspruch Genommenen abgegrenzt. Für den Mitbegründer der humanistischen Psychologie erschliesst "die Anwendung und Nutzung eigener Kapazitäten und Talente" wesentlich neue und erweiterte Möglichkeiten des Daseins (die im 4. Kapitel eingehender besprochen sind). - Scheint uns auch der Weg zur Selbstverwirklichung noch lang zu sein, das Ziel, wenn wir Maslow glauben dürfen, macht ihn lohnend.

## V. Die grundsätzliche Bedeutung einer psychologischen Selbstverwirklichungskonzeption

---

Im Sinne eines Fazits der hier vorgenommenen Vergleichsbetrachtung ist festzustellen, dass die in dieser Untersuchung ausgewählten psychologischen Bearbeitungen und Interpretationen der Selbstverwirklichungsfrage nicht nur in der Terminologie und Akzentuierung, sondern auch in der entscheidenden Aussage zum Teil deutlich auseinandergehen. Sollen damit die verschiedenen Übereinstimmungen und Verwandtschaften, die in dieser vergleichenden Gegenüberstellung offenbar geworden sind, in ihrer Bedeutung auch nicht gemindert werden, so möchte ich an dieser abschliessenden Stelle zum Tatbestand der uneinheitlichen psychologischen Sichtweise des Selbstverwirklichungsproblems folgendes zu bedenken geben.

Es gilt sich - wie schon im ersten Kapitel kurz erwähnt - klar vor Augen zu halten, dass es sich beim Begriff der Selbstverwirklichung nicht um ein a priori bestimmtes und definierbares Verhaltensphänomen handelt, das der Beobachtung und empirischen Erforschung unmittelbar zugänglich ist. Selbstverwirklichung lässt sich, wo das mit dem Wort je schon Gemeinte nicht in unzulässiger Weise verkürzt oder auf einen vermeintlichen empirischen Aspekt desselben reduziert wird, nicht von vornherein, d.h. bevor man es zu deuten und zu bestimmen sucht, empirisch benennen oder identifizieren. 'Selbstverwirklichung' drückt vor aller Deutung ein Verständnis menschlichen Daseins aus, das man im Sinne oder Zuge einer psychologischen Bestimmung mittels des Aufweises bestimmter realer psychologischer Erscheinungen zu belegen sowie zu konkretisieren versuchen kann. Eine jede psychologische Bestimmung oder Auslegung von Selbstverwirklichung ist somit nicht eigentlich eine Erklärung eines empirisch feststellbaren und benennbaren Phänomens oder Verhaltens-'datums', sondern stellt sich als ein 'Freilegen' und Interpretieren solcher Beobachtungen und Tatsachen dar, die empirisch belegen und psychologisch konkretisieren können, inwiefern und inwieweit der Mensch in seinem konkret-faktischen Verhalten tatsächlich auf die Verwirklichung seiner Werdensmöglichkeiten ausgerichtet ist.

Das impliziert nun aber, dass die einzelnen divergierenden Selbstverwirklichungskonzeptionen nicht in einer Art Konkurrenzverhältnis hinsichtlich des Anspruchs stehen, Selbstverwirklichung richtig und angemessen bestimmt zu haben, sondern allein als (im genauen Wortsinne) Beiträge zum psychologischen Verstehen menschlicher Selbstverwirklichung zu betrachten sind. Eine jede psychologische Selbstverwirklichungskonzeption ist in einem prinzipiell ergänzenden, erweiternden Sinne, insofern ihre Aussagen empirisch begründet sind, eine Bestätigung sowie Differenzierung der fraglichen Tatsache, dass die Kategorie der Selbstverwirklichung für das adäquate Verständnis menschlichen Verhaltens und Erlebens relevant ist. Divergenzen wie auch Widersprüche zwischen den einzelnen Selbstverwirklichungsbestimmungen bedeuten also nicht zwangsläufig die Unrichtigkeit oder Unangemessenheit der einen oder anderen Bestimmung, weil der Massstab der Richtigkeit in diesem Falle nicht anwendbar ist. Die Bestimmungen lassen sich damit auch nicht in irgendeiner Form gegeneinander verrechnen, was selbstverständlich aber nicht ausschliesst, dass sie nicht hinsichtlich Argumentation und praktischer Auswertbarkeit (oder auch anderer Beurteilungskriterien) beurteilt werden können.

Die Grundproblematik der psychologischen Erschliessung der Selbstverwirkli-

chungsfrage ist dieselbe, die auch der psychologischen Auseinandersetzung mit den Kategorien der Freiheit, der Verantwortung oder mit anderen komplexen und nicht auf einige wenige Verhaltensdaten zu reduzierende oder einzugrenzende Phänomene menschlichen Existierens zugrunde liegt. Sie ist grundsätzlich nicht auflösbar. Es ist allein eine prinzipiell verstehende und nie abschliessbare Annäherung möglich, zu der auch divergierende Auslegungen beitragen können. Es vermag eine jede psychologische Selbstverwirklichungstheorie, indem sie andere psychologische Erscheinungen und Beobachtungen heranzieht oder die gleichen Phänomene anders auswertet und interpretiert, ein neues, das Verstehen erweiterndes Licht auf die psychologische Problematik menschlicher Selbstverwirklichung zu werfen. Die Psychologie der Selbstverwirklichung erschöpft sich in keiner Theorie, und jede Theorie ist nur ein Beitrag zum psychologischen Thema menschlicher Selbstverwirklichung.

# L i t e r a t u r \*

- Allport, G.W.: Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit (Personality, a psychological interpretation; 1935). Meisenheim am Glan 1970
- Allport, G.W.: Werden der Persönlichkeit. München 1974
- Bollnow, O.F.: Existenzphilosophie. Stuttgart 1955
- Bühler, Ch.: Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und der Psychotherapie. Stuttgart 1975
- Bühler, Ch. und Massarik, F.: Lebenslauf und Lebensziele. Stuttgart 1969
- Bühler, Ch. und Allen, M.: Einführung in die humanistische Psychologie. Stuttgart 1973
- Fordham, F.: Eine Einführung in die Psychologie C.G. Jungs. Zürich 1959
- Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik. Zürich 1954
- Fromm, E.: The Sane Society. New York 1955
- Fromm, E.: Values, Psychology and Human Existence. In A.H. Maslow: New Knowledge in Human Values. New York 1959
- Fromm, E.: Revolution of Hope. New York 1968
- Fromm, E.: Kunst des Liebens. Frankfurt 1971
- Fromm, E.: Haben oder Sein. Stuttgart 1976
- Funk, R.: Mut zum Menschen. Stuttgart 1978
- v. Gebssattel, V.E.: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin 1954
- Goldbrunner, J.: Individuation. Freiburg 1949
- Goldstein, K.: Der Aufbau des Organismus. Den Haag 1934
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen 1972<sup>12</sup>
- Hochheimer, W.: Die Psychotherapie von C.G. Jung. Bern 1966
- Horney, K.: Der neurotische Mensch unserer Zeit. München 1973
- Horney, K.: Unsere inneren Konflikte. München 1973
- Horney, K.: Neurose und menschliches Wachstum. München 1975
- Jacobi, J.: Die Psychologie von C.G. Jung. Zürich 1940
- Jacobi, J.: Der Weg zur Individuation. Zürich 1965
- Jaspers, K.: Philosophie. Berlin 1932
- Jung, C.G.: Wirklichkeit der Seele. Zürich 1934
- Jung, C.G.: Traumsymbole des Individuationsprozesses. In: Eranos-Jahrbuch 1935

---

\* Wo eine deutsche Uebersetzung englisch geschriebener Bücher vorliegt, ist immer die deutsche Ausgabe angegeben

- Jung, C.G.: Das göttliche Kind. In Jung/Kerény: Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich 1941
- Jung, C.G.: Symbolik des Geistes. Zürich 1948
- Jung, C.G.: Von den Wurzeln des Bewusstseins. Zürich 1954
- Jung, C.G.: Ueber die Psychologie des Unbewussten (Ges.W., Bd. 7). Olten 1971
- Jung, C.G.: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (Ges.W., Bd. 7). Olten 1971
- Jung, C.G.: Mysterium coniunctionis (Ges.W., Bd. 14). Olten 1968
- Jung, C.G.: Aion (Ges.W., Bd. 9). Olten 1976
- Jung, C.G.: Psychologie und Alchemie (Ges.W., Bd. 12). Olten 1972
- Kaune, F.J.: Selbstverwirklichung. München 1967
- Keller, W.: Das Selbstwertstreben. München 1963
- Lersch, Ph.: Aufbau der Person. München 1962<sup>11</sup>
- Maslow, A.H.: Psychologie des Seins. München 1973
- Maslow, A.H.: Motivation und Persönlichkeit. Olten 1977
- Pfänder, A.: Die Seele des Menschen. Halle 1933
- Rank, O.: Will Therapy and Truth and Reality. New York 1945
- Rogers, C.R.: A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-centered Frame Work. In S.Koch: Psychology - A Study of Science. New York 1959
- Rogers, C.R.: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1978<sup>2</sup>
- Rogers, C.R.: Entwicklung der Persönlichkeit. Stuttgart 1976
- Rogers, C.R.: Therapeut und Klient. München 1977
- Rogers, C.R.: Die Kraft des Guten. München 1978
- Rothacker, E.: Die Schichten der Persönlichkeit. Bonn 1966<sup>7</sup>
- Schachtel, E.G.: Metamorphosis. London 1963
- Schlegel, L.: Grundriss der Tiefenpsychologie, Band IV. München 1973
- Schultz-Hencke, H.: Der gehemmte Mensch. Stuttgart 1969<sup>3</sup>
- Tausch, R.: Gesprächspsychotherapie. Göttingen 1960
- Thomae, H.: Persönlichkeit. Bonn 1973<sup>5</sup>
- Trüb, H.: Heilung aus der Begegnung. Stuttgart 1949
- Wolff, T.: Studien zu C.G. Jungs Psychologie. Zürich 1959
- Wyss, D.: Die tiefenpsychologischen Schulen. Göttingen 1977<sup>5</sup>

## Lebenslauf

Am 6. Januar 1949 wurde ich in Luzern geboren. Meine ersten 5 Primarschuljahre verbrachte ich in Unter-Bözberg. In Uitikon besuchte ich die 6. Primarklasse sowie für 3 Jahre die Sekundarschule. Die anschliessenden 4 1/2 Jahre Oberrealschule in Zürich schloss ich 1969 mit der Matura, Typus C, ab. Ein Jahr später immatrikulierte ich mich mit dem Hauptfach Psychologie an der Universität Zürich. Im Herbst 1976 erwarb ich das Lizentiat in den folgenden Fächern: Anthropologisch orientierte und Angewandte Psychologie im Hauptfach, Psychopathologie und Pädagogik im Nebenfach. Nachdem ich bis Ende 1977 als Psychologe und Leiter der Beobachtungsstation der Jugendstätte Burghof in Dielsdorf tätig war, widmete ich mich in den darauffolgenden 1 1/2 Jahren meiner Dissertationsarbeit.









